

Armand Mattelart
STORIA DELL'UTOPIA PLANETARIA
Dalla città profetica alla società globale



In questo saggio il sociologo francese evoca le utopie di Moro, Campanella, Saint-Simon, Fourier e Comte ma risale fino a Colombo e Vespucci, per cogliere l'origine di un allargamento delle frontiere che, invece di tradursi in un allargamento di mentalità, si trasformò di fatto in un allargamento dello spirito di conquista. Mattelard si chiede: perché sono falliti i grandi imperi e le grandi religioni? Perché è fallito il loro tentativo di unione universale? Perché è fallita l'utopia della "pace perpetua" di Kant, o quella della Società delle Nazioni del presidente Wilson?



Titolo originale: *Histoire de l'utopie planétaire*

Traduzione di Sergio Arecco

© 2000 La Découverte, Paris Ouvrage publié avec le concours du
Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre

© 2003 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

ISBN 9788806165338

Perché è fallita l'utopia umanistica della «cittadinanza del mondo», o quella della «pace perpetua» prospettata alle soglie del XVIII secolo?

«Il mercato ha buone probabilità di riuscire là dove sono falliti i grandi imperi e le religioni fondatrici: unire tutti gli esseri umani in una comunità globale»: partendo da questo slogan ottimistico che ha accompagnato le grandi concentrazioni economiche degli anni Ottanta-Novanta, consentite dal processo neoliberista di deregolazione e privatizzazione delle imprese, Armand Mattelart, uno dei massimi studiosi della globalizzazione, si chiede: perché è fallita l'utopia umanistica della «cittadinanza del mondo», o quella della «pace perpetua» prospettata alle soglie del XVIII secolo dall'abbé de Saint-Pierre e ripresa da Kant, o quella della «Repubblica mercantile universale» di Adam Smith, o quella degli «Stati Uniti del Mondo», figlia della Società delle Nazioni?

In Storia dell'utopia planetaria, Mattelart non evoca soltanto le utopie classiche di Moro e Campanella, Saint-Simon e Fourier, Comte e Kropotkin, ma risale a Colombo e Vespucci per cogliere il punto d'origine di un allargamento delle frontiere che avrebbe potuto tradursi in un allargamento delle mentalità risolvendosi invece in un allargamento dello spirito di conquista e del cinismo imprenditoriale. Il discrimine, secondo Mattelart, è nello scarto tra profetismo pacifista della «grande famiglia dell'umanità» e profetismo manageriale e profittatore. Caduti i blocchi, tramontate le ideologie, il villaggio globale è oggi soppiantato dalla Rete, dove non passano solo i flussi del sapere individuale e collettivo, ma anche le strategie delle multinazionali e del macrosistema tecnofinanziario.

Armand Mattelart, docente di Scienze dell'informazione e della comunicazione presso l'Università di Parigi-VIII, teorico dei media e studioso di storia e teoria della comunicazione, ha pubblicato tra l'altro: *La comunicazione mondo* (1997); *L'invenzione della comunicazione* (1998); *Storia della società dell'informazione* (Einaudi 2002) e *Storia dell'utopia planetaria* (Einaudi 2003).

Indice

Storia dell'utopia planetaria

Introduzione

I. Il vincolo cristiano di fronte all'abbattimento delle barriere

1. Colombo e il Tempo nuovo
2. Vespucci e il Mundus Novus
3. La società modello di Thomas More
4. La visione irenica della Civitas Christiana
5. Francisco de Vitoria, il diritto di guerra e il diritto di comunicare
6. Montaigne e il relativismo culturale
7. Società composite
8. Eldorado dello scambio

Parte I. Cosmopolis

II. Il sistema della pace perpetua

1. Grozio e la comunità dei mari
2. La nascita delle frontiere
3. La Città delle scienze: Campanella e Bacone
4. Distopie: contro gli «inventori di progetti»
5. Il progetto di «corpo europeo» dell'abbé de Saint-Pierre
6. L'anno 2240: Louis Sébastien Mercier e l'Utopia della stampa
7. La geografia, uno degli occhi della Storia

III. La ragione universale

1. Adam Smith e la divisione armonica del mondo
2. La gravidanza del modello della libertà di mercato
3. Condorcet e la Repubblica universale delle scienze
4. Della democrazia telegrafica o la nascita di un'utopia

5. Anacharsis Cloots, oratore del genere umano
6. Kant e la cosmopolitica
7. La fine della Storia ?

IV Lo spirito positivo all'assalto del globo

1. Saint-Simon e il grande corpo politico europeo
2. La religione di Newton
3. Il sogno di Bolivar
4. Gestire la società e il globo come una grande industria
5. Un nuovo cristianesimo?
6. Il sansimonismo e la rete redentrica
7. La religione dell'Umanità di Auguste Comte
8. Missionari per un ordine postcoloniale

V L'umanità socialista

1. Fourier, l'inventore del Nuovo Mondo sociale
2. L'Unità universale o l'amore della cartografia
3. Gli Stati Uniti, terra promessa del fourierismo?
4. Il socialismo, una dottrina della comunione
5. Il Manifesto del partito comunista
e il mercato dell'universo
6. Proudhon e il formicaio umano
7. La Prima Internazionale: oltre le differenze nazionali

VI. La rete, la tecnica e il nuovo senso del mondo

1. Il telegramma e la lettera:
un «solo territorio per tutto l'universo»
2. L'Icaria aerea: da Victor Hugo a Jules Verne
3. Edward Bellamy: il 2000 visto dal Nuovo Mondo
4. William Morris, una lotta contro gli agenti nocivi
5. Wells: lo sguardo dell'aviatore
6. Il progetto anarchico e la rivoluzione della rete
7. Kropotkin e Reclus, la rete egualitaria nell'era neotecnologica
8. La funzione planetaria del cinematografo

VII La pace e le reti di collegamento

1. Il contratto di associazione universale

2. Le leghe della pace e la dottrina umanitaria
3. L'interdipendenza
4. Paul Otlet, il vincolo documentario e la Civitas maxima
5. Gli Stati Uniti d'Europa nel 2270
6. americanizzare il mondo

VIII. Gli Stati Uniti del mondo in tempo di guerra

1. La perplessità degli intellettuali e dei partiti
2. Per una Società intellettuale delle nazioni
3. Geddes e il genius loci
4. Sri Aurobindo: la diversità nell'unità
5. La América Nuestra tra due imperialismi
6. La seduzione dell'idealismo wilsoniano
7. Dal «nazionalismo tribale» all'isolazionismo
8. Merchants of Peace

Parte II. Technopolis

IX. La crisi dell'universalità

1. Inchiesta inedita sulla cultura universale, bibbia dell'umanità
2. La fine di un mondo?
3. L'America e l'Europa dei Lumi: un dialogo tra sordi
4. Della cultura come industria

X. L'Internazionale del condizionamento

1. La propaganda e le forme della «mobilitazione totale»
2. Il globo, simbolo del modernismo americano
3. L'imperialismo, una griglia di lettura del mondo
4. L'era degli organizzatori: Taylor nel paese dei Soviet
5. Zamjatin e la satira dell'Organizzazione
6. Il migliore dei mondi o la sindrome di Candide
7. L'altra Europa e un «pianeta senza visto»

XI. Un pianeta manicheo e schizofrenico

1. Iron Curtain
2. La guerra psicologica come conflitto globale

3. La memoria della lotta antinazista
4. Il Politburo e la battaglia ideologica
5. Il sistema delle Nazioni Unite e l'etica universale
6. Westernization

XII. La planetarizzazione e la fine delle ideologie

1. L'ideologo è per forza l'altro
2. La rivoluzione manageriale
3. Verso la società dell'informazione
4. La navicella spaziale Terra vista dalla Luna
5. Un villaggio globale a connotazione religiosa
6. Il fu-imperialismo: la geopolitica della società globale

XIII. Lo spettro multinazionale

1. La città globale
2. Gli agenti dell'ubiquità mercantile
3. Ingovernabilità delle democrazie occidentali
4. Ibm o la «glaciale felicità delle multinazionali»
5. Uscire dalla crisi:
«Controllare la rete per controllare il proprio destino»
6. La sfida mondiale
7. Polemiche sullo scambio ineguale
8. Think globally. Act locally
9. Ritorno alla cultura o la dignità come esigenza primaria
10. La «Carta della Comunicazione», ultima chimera di Stato?

XIV. L'ideologia della modernità manageriale

1. La neolingua degli Universali della comunicazione
2. Il millenarismo della global democratic marketplace
3. La libertà di espressione commerciale,
nuovo diritto dell'uomo
4. Fare la pubblicità del futuro
5. Infostrade per la «grande famiglia umana»
6. Il mercato nero della vita

Epilogo. Un sistema barocco

Indice dei nomi

STORIA DELL'UTOPIA PLANETARIA

Leviatano; in lui è tutto il vecchio mondo, Aspro e smisurato nella sua bestiale laidezza; Leviatano, in lui è tutto il passato: grandezza, Orrore...

Questo mondo, avvolto in un'eterna bruma, Era frutto del fato: la Speranza aveva ripiegato le sue ali; Di lingua, mentalità, codici, città; Nessun legame, nessun insieme; il progresso solitario, Come un serpente mozzato, si torceva sulla terra, Senza poter riunire i brandelli del suo sforzo; La schiavitù, incolonnando i popoli per la morte, Li chiudeva in fondo a un cerchio di frontiere, Guardati a vista da due gladiatori, la Guerra e la Notte; L'Adamo slavo lottava contro l'Adamo germano; Un genere umano in Francia; un altro In America, un altro a Londra, un altro a Roma; L'uomo oltre un ponte non conosceva più il suo simile; I viventi, carichi di vizi e d'ignoranza, Vagavano senza meta; su tutto pendevano i pregiudizi; Le superstizioni erano duri confini, Tanto più terribili quanto più erano sacri; Che feritoia occhiuta e nera è un Corano !

Un testo con la spada in pugno come un tiranno; Ciò che per un popolo era legge per l'altro era delitto; Leggere era un baratro, credere un abisso; I re erano torri; gli dèi erano muri; Nessun modo per varcare tanti ostacoli bui; Non appena si provava, s'incontrava la barriera Di un ordine selvaggio o di un dogma barbaro.

E quanto all'avvenire, era proibito farvi rotta.

V. HUGO,

Vingtième siècle: I. Pleine mer, La légende des siècles, 1883.

Introduzione

«Il mercato ha buone probabilità di riuscire là dove sono falliti i grandi imperi e le religioni fondatrici: unire tutti gli esseri umani in una comunità globale». Il leitmotiv è stato ribadito in tutti i modi dalle convergenze della guerra economica degli anni Ottanta e ha legittimato la saga delle megaconcentrazioni selvagge, «fase suprema» del processo di deregolazione e privatizzazione. A colpi di globalevent, si è decretata la fine della storia. Con il tramonto della fede nel trionfo ineluttabile del sistema comunista, si avvera finalmente il vecchio oracolo relativo alla vittoria finale del pancapitalismo. E, una volta realizzato il connubio tra prosperità e globalizzazione, agli interpreti della ragione di mercato non resterebbe a questo punto che condurre l'umanità fuori dalla crisi e avviarla verso un radioso avvenire.

I nuovi messia dell'edificazione planetaria hanno ripetuto senza posa che gli affari, aiutando la pace, rendono il mondo migliore (e viceversa): dopo la guerra del Golfo del 1991, la «sua» guerra, la Cnn ha costruito proprio su questa convinzione pacifista l'immagine paradigmatica di un'azienda «cittadina del mondo». Le possibili tracce ereditarie della ferocia degli antichi Leviatani si sono tramutate in messaggio di riconciliazione tra i «generi umani».

Dal maggio 1989, scolpita in lettere d'oro - su un blocco di granito ai piedi della Grande Muraglia cinese, non lontano da Pechino -, dalla multinazionale di origine europea che ha finanziato il restauro di un tratto dell'imponente monumento, si può leggere questa iscrizione: «Un tempo concepita come baluardo contro gli attacchi del nemico, la Grande Muraglia unisce oggi tutti i popoli del mondo. E può continuare a essere un simbolo di amicizia per le generazioni future».

Dal fondo dei secoli cristiani è riemersa la nozione di «grande famiglia umana». I pastori della religione tecnoglobale l'hanno, 4 per l'occasione, riabilitata, promettendo di condurre il gregge dei fedeli verso l'eldorado digitale di una nuova democrazia di tipo ateniese. E il dispiegamento dei simboli della market mentality è stato tale da far dimenticare la diffidenza espressa negli anni Cinquanta da Roland

Barthes nei confronti del mito unanimista della «grande famiglia degli uomini», mito «fondato su un'antichissima mistificazione, che è consistita sempre nel collocare la Natura al fondo della Storia».

Collocare la Natura al fondo della Storia: è proprio questo l'obiettivo dell'ideologia dell'autodisciplina e dell'autoregolazione a oltranza promossa dalle grandi unità del capitalismo mondiale integrato, da realizzare naturalizzando le «forze del mercato» e quelle della tecnologia.

Nel corso della legittimazione del dogma del libero scambio si sono giocate, con arroganza e megalomania, non solo le sorti di una battaglia mediatica, ma anche le sorti di una battaglia per la conquista della Storia.

Con un preciso disegno: la delegittimazione dei soggetti organizzati del settore pubblico e l'abbattimento del Welfare e degli Stati-nazione, i quali, nonostante la loro complicità nell'autocancellazione delle proprie prerogative, ancora si difendevano contro la colonizzazione della polis da parte della ragione pubblicitaria. L'efficacia del profetismo manageriale deriva infatti dalla posizione strategica che i protagonisti della globalizzazione dell'economia si sono conquistati nella formulazione delle norme chiamate a governare l'organizzazione delle reti dell'ordine mondiale.

E tale griglia domina a tal punto la totalità dei mercati da farci dimenticare come gli attuali discorsi sulla mondializzazione siano sì in contraddizione ma anche in sintonia con la lunga tradizione dell'immaginario della comunione/comunità degli abitanti della Terra che ha accompagnato l'espansione del capitalismo occidentale a partire dal XVI secolo. Il presente libro è un invito a riscoprire la trama della ricerca dell'unità del «formicaio umano», e a rivisitare le repubbliche di Utopia nate dopo che l'umanità ha appreso l'esistenza di un quarto continente e assimilato l'idea della sfericità della Terra. Nella ricostruzione di tale scenario, accanto ai grandi classici espressi dalla cultura universale, troveranno posto i testi degli esclusi dalla storia o di coloro che hanno creduto nell'imminente parusia della Repubblica universale.

Dopo il Rinascimento e i grandi viaggi di scoperta, il desiderio di una pace universale amplia la ricerca di uno spazio senza frontiere. Il superamento della formula di uno Stato aggrappato a una 5 sovranità territoriale chiusa e autistica appare il rimedio ideale alla barbarie e

all'inumano. Le frizioni nazionaliste, si spera, troveranno soluzione in una dimensione sovranazionale. Sulle promesse di riconciliazione aleggia l'immagine del paradiso perduto della fratellanza universale. Dietro la quale si nasconde, alternativamente o congiuntamente, la nostalgia dell'unità antibabelica, dell'agorà platonica, delle comunità del cristianesimo primitivo, della condizione del buon selvaggio e di molte altre perdute età dell'oro. A monte di tutti questi riferimenti mitologici, domina evidentemente, nel pensiero occidentale, la nostalgia dei tempi in cui l'unità temporale e spirituale della Civitas Christiana era la prova vivente del legame universale. Alla quale, con il venir meno l'eterna poesia della «pace», subentrò la «pacificazione», premessa dei sogni imperiali di controllo dell'universo, quei sogni che obliero il senso irenico trasmesso da Erasmo nel suo discorso contro i «nuovi Vulcano» e i «nuovi Mercurio».

L'idea mediatrice di comunità giuridica internazionale che inizia a prendere forma nella cerchia dei teologi giureconsulti spagnoli, rapportata alla brutalità della conquista e della colonizzazione del Nuovo Mondo, non è che il prodotto ambiguo dell'umanizzazione delle leggi di guerra. Il sentirsi «cittadini del mondo» degli umanisti affonda le sue radici nell'aspirazione a una pace duratura. L'utopia, matrice di tutte le società ideali, partecipa di questa medesima aspirazione. E nel XVII secolo Grozio raccoglie l'eredità del movimento irenista per definire il modello di diritto destinato a regolare i rapporti tra i popoli. L'affermazione del principio di un diritto positivo in materia è contemporanea alla comparsa delle prime utopie della «civitas nova». Le nuove scienze fisiche rivendicano la possibilità di rendere l'umanità più felice. Alle soglie del XVIII secolo, dopo che Luigi XIV avrà messo a ferro e fuoco l'Europa per più di dieci anni, l'abbé de Saint-Pierre elabora il suo grande progetto laico di «corpo europeo», preludio all'instaurazione di un «governo mondiale», e lo battezza non a caso «sistema della pace perpetua». Alla vigilia della Rivoluzione del 1789, esso ispirerà la prima utopia relativa al potere, attribuito alla «stampa», di unificare l'umanità, e, nel corso del secolo successivo, il piano dell'abate sarà una presenza obbligata nell'orizzonte di quasi tutti i tentativi di riorganizzazione del mondo.

È sempre invocando la possibilità di rompere con lo spirito militarista e di sottrarre per sempre l'umanità alla ferula delle società in armi dell'età del ferro, che Adam Smith, l'economista scozzese 6 figlio

dell'età dei Lumi, propone, nello stesso anno in cui gli Stati Uniti si liberano dal giogo della potenza coloniale britannica, la sua visione della «fabbrica unificata» e della «Repubblica mercantile universale». Ed è ancora e sempre questo spirito pacifista a ispirare le grandi repubbliche democratiche della Rivoluzione francese, la visione cosmopolita della pace perpetua di Immanuel Kant e la repubblica universale delle scienze di Condorcet e dei suoi numerosi emuli, da Auguste Comte a Paul Otlet, fino alle soglie del XX secolo. Quando Claude-Henri de Saint-Simon si prefigge di «riorganizzare positivamente» il globo per mezzo dell'associazione universale degli «industriali», ha bene in mente le distruzioni prodotte dalle guerre napoleoniche. Il fascino che il modello organizzativo ecclesiastico esercita sui «costruttori di mondi» laici del XIX secolo è tale che molti si mimetizzano dietro il concetto di «religione» (termine che deriva, come si sa, dal latino religare, unire) per motivare la loro volontà di creare un legame sociale universale. La forza di socializzazione dimostrata dai rituali collettivi nella loro manifestazione religiosa li porta a scegliere il termine latino «propaganda», messo in circolazione ai tempi della Controriforma, per designare il programma di diffusione delle loro speranze nell'unità di un'umanità secolarizzata. Come scriverà nel 1912 Émile Durkheim in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «nella religione è presente qualcosa di eterno, destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari attraverso i quali il pensiero religioso si è di volta in volta sviluppato».

Nella seconda metà del XIX secolo anche i fautori del libero scambio si mettono a parlare la lingua della «fratellanza internazionale». Appello che vale loro una reprimenda da parte di Karl Marx, il quale lo interpreta come un «rinchiudersi del mondo intero in una rete di malaffare finanziario e di indebitamento reciproco». Nel 1851, tre anni dopo il fallimento delle rivoluzioni nel continente europeo, in occasione dell'Esposizione al Crystal Palace di Londra - quella che inaugura il ciclo delle grandi Esposizioni universali -, l'Inghilterra vittoriana celebra il trionfo dei suoi free trader sui difensori a oltranza del protezionismo. E, da allora in poi, gli organizzatori di queste grandi mostre di prodotti relativi a ogni settore dell'attività industriale mondiale non mancheranno mai di vantare le Esposizioni universali come «assise del progresso», dove «tutti gli uomini diventano fratelli».

Il periodo che intercorre tra l'ultimo quarto del XIX secolo e la

Prima guerra mondiale rappresenta una svolta nell'illustrazione della lunga storia dei progetti d'integrazione mondiale. Promosse «agenti di civiltà», le prime reti tecnologiche suscitano l'utopia di un mondo la cui civiltà avrebbe «il centro ovunque e la circonferenza in nessun luogo». Da un lato, il pensiero organicista elabora la rappresentazione biomorfica del mondo come grande organismo le cui parti sono tutte solidali tra loro.

Dall'altro, le reti che allacciano il globo diventano il simbolo dell'«interdipendenza» e dell'«internazionalismo». Il che sostanzialmente significa, per gli uni, la moltiplicazione delle reti di solidarietà su una «Terra benefattrice che ci ospita tutti e sulla quale sarebbe bello vivere come fratelli», per usare le parole del geografo anarchico Elisée Reclus; per gli altri, la necessaria interconnessione tra i mercati nazionali soggetti alla nuova divisione del lavoro e i patti di reciproca sicurezza che gli Stati devono rispettare per farla funzionare. Se, per un verso, la piattaforma sovranazionale dà impulso alla liberazione delle istanze dei singoli nei confronti del dogmanazione, per l'altro, rendendo più flessibili le logiche dell'esercizio del potere e del dominio sociale, contribuisce a legittimare l'avvento di nuove schiavitù fisiche e mentali.

Le condizioni per l'instaurazione del termine francese mondialisme e del suo equivalente inglese worldism sono ormai mature. Dall'inizio del XX secolo la parola designa il possente movimento che porta le società umane verso l'unificazione. A questo punto, le numerose versioni degli «Stati Uniti del mondo» che fioriscono in seguito alla proposta della Lega delle Nazioni avanzata dal presidente Wilson fanno pensare, con il loro richiamo all'eredità kantiana, che l'umanità non sia mai stata tanto vicina alla comunione universale. E tuttavia, dopo il fallito tentativo - da parte della Società delle Nazioni - di promuovere un vero «tribunale dell'opinione pubblica», la realizzazione di una governance mondiale diventerà sempre più improbabile. Tanto più che, nel periodo tra le due guerre, entrano in crisi le nozioni stesse di universalità, di cultura e di valori universali, così come le ha definite e vissute l'Europa dei Lumi. In concomitanza con l'ascesa della potenza americana si definiscono i contorni di una cultura necessariamente proiettata su scala mondiale e legata ai meccanismi della produzione e del mercato. E se il lungo periodo dei totalitarismi e della minaccia dell'olocausto nucleare metterà la sordina alle logiche mercantili,

lasciando credere che solo la ragione geopolitica e le forze dello Stato sono in grado di governare il mondo, questo non farà che rendere più brusco il risveglio.

Paradosso non da poco: proprio durante la lotta condotta a favore dei diritti dell'uomo e dei popoli vittime dell'« Impero del male» sono stati elaborati in Occidente i grandi miti che hanno assicurato, a partire dagli anni Ottanta, la legittimità di un moderno avviluppato nella rete della «libertà d'espressione commerciale»: i miti della fine delle ideologie, della storia, delle classi, della politica. L'ultimo a manifestarsi è stato il discorso della convergenza, o standardizzazione culturale, su un pianeta visto attraverso l'ottica esclusiva ed escludente delle consumption communities, o «comunità di consumatori», unità di base del libero dispiegamento della totalità di mercato.

Capitolo primo

Il vincolo cristiano di fronte all'abbattimento delle barriere

I grandi viaggi di scoperta dissipano la concezione di una oikumene composta da una massa tricontinentale (Asia, Africa, Europa) circondata dall'immensità delle acque, zona del caos e dell'inconoscibile. Le leggende su mostri monocoli e popoli dall'aspetto bizzarro cominciano a tramontare.

Divenuto una riserva intoccabile di esigenze spirituali, il quarto continente suscita altre mitologie. I navigatori gettano le radici dell'albero genealogico della rappresentazione del buon selvaggio e del paradiso terrestre ritrovato. Il Nuovo Mondo alimenta l'ideale dell'unione comunitaria come rimedio alla crisi morale e sociale che affligge il Vecchio Mondo. In filigrana, si scopre, in questo mondo immaginario, l'aspirazione alla pax Christiana, mitico orizzonte della società rigenerata dall'umanesimo.

Il dibattito accademico sulla legittimità dell'inventio del nuovo continente pone la complessa questione della comunicazione tra esseri che, immersi fino a ieri nell'ignoranza della loro identità reciproca, devono di colpo misurarsi con l'idea del riconoscimento della propria comune natura di esseri umani. Muovono così i primi passi le dottrine che prefigurano una comunità fondata sul diritto universale. Anche se l'etnocentrismo impedisce per il momento di identificarlo come tale, il confronto con l'Altro dà il via alla ricerca dell'impossibile trasparenza degli scambi tra le culture. Tra il mito del buon selvaggio e la realtà dell'assoggettamento dei vinti, i sincretismi e le ibridazioni aprono la strada alle società composite.

1. Colombo e il Tempo nuovo

In una lettera indirizzata nel 1501 ai re cattolici di Spagna, Cristoforo Colombo (1451-1506) scrive loro: «Ho già detto che, per 10 realizzare questa impresa delle Indie, non mi sono servito né della ragione, né della matematica, né dei mappamondi: si è solamente compiuto quanto ha detto Isaia». (1)

Il Grande Ammiraglio è persuaso di essere l'uomo del destino, preannunciato dalle Sacre Scritture, l'uomo grazie al quale si realizzano le antiche attese escatologiche. Nel suo *Diario de navigation*, opera postuma salvatasi per merito di Bartolomé de Las Casas (1474-1566), il millenarismo religioso e l'ossessione delle crociate fanno a gara con la febbre dell'oro, i calcoli economici e commerciali (per contratto, Colombo si è riservato, in prima istanza, la decima parte dei profitti futuri) e il progetto dichiarato di dar forma all'egemonia mondiale di un impero coloniale. (2) Le ricchezze delle Indie devono essere destinate a liberare Gerusalemme e il sepolcro di Cristo, per riunificare così l'intera umanità sotto il segno dell'universalismo cristiano. Colombo si sente dunque investito della missione provvidenziale di portare il nome e la gloria del Dio d'Israele fino ai confini del mondo. Bisogna, esclama, «ricostruire la casa del monte Sion». Con l'oro, si possono «ricondere le anime al paradiso». La sua scoperta annuncia il Tempo nuovo della completa rigenerazione, in cui l'umanità intera, abbracciando un'unica religione, si ritroverà sotto la guida di un solo pastore in un'unità senza conflitti, affrancata dal peccato originale e dai secoli dell'errore. Colombo guarda verso la Civitas Dei di sant'Agostino il quale, ispirato dalla duplice tradizione delle Scritture e del platonismo, immaginava una società mistica, i cui membri ricevono l'eucarestia nel comune amore di Dio.

Nemmeno Las Casas, del resto, sfugge alla suggestione della fede millenaristica nella felicità annunciata dall'Apocalisse: deplora soltanto che la sua venuta sia ostacolata dai propri compatrioti, colpevoli delle ferite inflitte a quella parte del corpo mistico della cristianità che è costituita dalla popolazione indigena. Alla fine dei suoi giorni, il difensore degli indios «confida apertamente nell'attesa escatologica di un trasferimento generale della Chiesa nel Nuovo Mondo, il giorno in

cui la Chiesa del Vecchio Mondo verrà spazzata via da un'invasione turca». (3)

La cosmografia americana di Colombo è in gran parte immaginaria. Il suo modello di riferimento è l'Asia favolosa dei viaggi di Marco Polo (1254-1324). Il navigatore genovese resterà convinto fino alla morte di essere approdato, con il suo sbarco alle Antille, in Asia. L'obiettivo del quarto e ultimo viaggio, che lo porta nel 1502 lungo le coste di Panama e dell'Honduras, è sempre l'Estremo Oriente, nella convinzione di avere scoperto una via marittima che mette in comunicazione l'Atlantico con l'oceano Indiano. (4)

2. Vespucci e il «Mundus Novus»

« Ho scoperto un continente abitato da un numero di popoli e di animali superiore a quello che possono contenere la nostra Europa o l'Asia stessa, e ho trovato che il suo clima è più temperato e dolce che nelle altre regioni da noi conosciute [...]. Mi sono permesso di chiamarlo Mundus Novus».

(5) È leggendo questo nome che, nel 1503, Firenze e Parigi apprendono la notizia dell'esistenza del quarto continente: un nome riportato su alcuni fogli a stampa, quattro o sei in tutto, redatti in italiano e tradotti in latino, firmati da un certo Albericus Vespuccius, alias Amerigo Vespucci (1454-1512), e dai lui indirizzati a Laurentius Petrus Franciscus de Medici al termine del suo secondo viaggio verso il nuovo continente, un viaggio che gli ha fatto costeggiare la riva atlantica dell'America del Sud fino all'altezza dell'attuale Rio de Janeiro. Il 15 settembre 1504 il navigatore fiorentino sotto bandiera portoghese fa arrivare a Lisbona una seconda lettera, destinata questa volta a Piero Soderini, governatore di Firenze, contenente, sotto il titolo Americi Vesputii Quatuor Navigationes, le relazioni di tutti i suoi viaggi.

Mondo Nuovo: il disorientamento dell'occidentale nei confronti di elementi irriducibili al suo universo mentale e alla sua esperienza di vita è infatti radicale. Il modo di vivere degli aborigeni è «epicureo», essi non possiedono nulla di personale e hanno tutto in comune, fa notare il navigatore descrivendo minutamente i costumi di questi aborigeni del Brasile che non chiama ancora Indiani e il cui volto assomiglia a

«quello dei Tartari». Tutto concorre a differenziare gli indigeni dai «cristiani»: la loro ospitalità e la loro fiducia innate, il mosaico delle lingue che impedisce loro di capirsi entro un perimetro di cento leghe, la resistenza delle donne alla marcia e al nuoto, la bellezza statuaria del loro corpo, la loro «estrema libidinosità», la pratica della poligamia e dell'aborto coatto.

Gli aborigeni non sembrano vincolati da alcuna regola né sembrano obbedire ad alcun ordine. È questo che impressiona di più Vespucci. Non prendono i pasti a ore fisse, mangiano a qualsiasi ora (costume ritenuto «barbaro» dal narratore). Non hanno un «capo», poiché «ognuno di loro è padrone di se stesso». Ignorano qualunque sistema giudiziario. Né il padre né la madre puniscono i bambini. Fanno guerra non per estendere i propri confini o per smania di dominio o per avidità, ma solo per vecchie inimicizie nei confronti di un vicino o per l'obbligo di «vendicare la morte dei loro antenati o dei loro parenti». Non sono governati da alcuna legge né conoscono linee di demarcazione come quelle tracciate dai cristiani per distinguersi dai pagani, dagli ebrei o dai mori. Gli uomini e le donne non «hanno pudore di mostrare le loro parti vergognose, non più di noi quando mostriamo il naso e la bocca». «In fine, - conclude il navigatore, - vivono e si accontentano di ciò che la natura offre loro. Le ricchezze di cui noi godiamo nella nostra Europa e altrove, come l'oro, i diamanti, le perle e altri oggetti preziosi, sono per loro senza significato; e benché le abbiano nel loro territorio, non lavorano per ottenerle né per conferire loro un valore». (6) Lo «stato di natura» diventa la griglia di lettura dell'inventio del Nuovo Mondo. Le relazioni di viaggio di Amerigo Vespucci sono uno dei maggiori successi letterari del secolo.

Tredici edizioni in latino soltanto nei quattro anni che seguono la prima comparsa del libretto e, nello stesso lasso di tempo, edizioni in tedesco, italiano e francese. Nel 1493 Cristoforo Colombo ha sì pubblicato a Barcellona e a Roma una lettera sul suo primo viaggio - quello che gli ha fatto scoprire le Lucayes (Bahamas) e le Grandi Antille -, ma i tre viaggi successivi non hanno dato luogo ad alcuna pubblicazione. E, soprattutto, continuando a credere di avere aperto una nuova via verso l'Asia, il navigatore genovese ha ridotto, a giudizio dei contemporanei, le dimensioni dell'universo. Vespucci, al contrario, è l'amplificator mundi. Allarga i confini del mondo. Con lui, la Terra diventa davvero sferica.

La denominazione geografica di *Mundus Novus* non fa però molta strada. Nel 1507 Martin Waldseemüller (Ilacomilus), monaco cartografo dell'abbazia di Saint-Dié nei Vosgi, impegnato a correggere la visione del mondo ereditata dall'antichità, cambia - preparando una mappa mundi sulla base dei dati riportati da Vespucci - *Mundus Novus* con America. Nella parte superiore della sua carta del globo terrestre, a sinistra figurano il Vecchio Mondo e l'effigie dell'astronomo e geografo greco del II secolo d. C. Claudio Tolomeo, a destra il *Mundus Novus* e Vespucci. È dunque la *Cosmographiae Introductio* di questo monaco lorenese, completata in appendice dall'edizione latina delle relazioni di viaggio di Vespucci, a imporre a poco a poco il nome di America.

Narratore di fandonie? È quanto tendono a pensare di Vespucci certi suoi contemporanei. E anche ladro. Per avere scippato il primo posto a Colombo. Ancora cinque secoli dopo, lo storico Pierre Chaunu non si dimostra affatto tenero con lui. E lo tratta, né più né meno, da

«millantatore», (7) sospettando persino che si sia inventato il quarto viaggio delle sue *Navigationes*. A giudizio di altri, invece, al di là delle impareggiabili qualità di astronomo senza le quali non avrebbe potuto portare a termine i propri viaggi, Vespucci è, per le facoltà di osservazione e l'acutezza delle descrizioni, il primo etnografo dell'interculturalità e il geografo che promuove il distacco definitivo dalla cartografia ereditata dall'antichità. Benché sospeso tra sogno e occhi aperti e realtà, il suo racconto costituisce il primo evento globale della storia, e Vespucci diventa così la misura del rivoluzionamento del mondo. «*Mundus Novus*, due parole, quattro sillabe che hanno determinato una rivoluzione senza precedenti nel modo di considerare l'universo», nota Stefan Zweig - esule dalla Germania nazista e costretto a rifugiarsi in Brasile - nel suo saggio biografico *Amerigo*. (8)

La genesi della semantica del termine globo si sdoppia. Derivato dal latino *globus*, il vocabolo è stato utilizzato in un primo tempo dal lessico militare per designare il «plotone», o, secondo la definizione dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, l'«ordine circolare nel quale si disponeva la legione romana quando era circondata dal nemico». All'inizio del III secolo, l'imperatore Caracalla l'adottò come simbolo di un impero che, benché segnato da una serie impressionante di delitti e atti di follia, concesse il diritto di cittadinanza romana a tutti i popoli conquistati - in realtà, l'imperatore si limitava a fare propria una figura che, tra il VI e il V secolo a. C., il filosofo Senofane di Colofone aveva

proposto ai Greci come il simbolo più perfetto ed eterno della divinità. Ripresa tale e quale dai «re barbari», la figura del globo fu infine adottata dai principi cristiani, i quali le sovrapposero l'immagine della croce. Il primo globo terrestre conosciuto, o mappamondo, certo ancora assai rudimentale, viene confezionato solo nell'ultimo decennio del XV secolo. E diventa un simbolo del sapere-potere geografico solo all'inizio del secolo successivo. Per lo storico e geografo del mapping Jerry Brotton, il 1522 è una data cruciale, l'anno in cui si afferma nella coscienza moderna il «globalismo come spazialità». (9) È l'anno che segue il primo viaggio intorno al mondo effettuato dal navigatore portoghese Ferdinando Magellano (1470 ca. - 1521) e la sua uccisione nell'arcipelago delle Filippine.

La rappresentazione della superficie terrestre sarà d'ora in poi un «affare d'importanza vitale nei rapporti tra gli Stati». Con Filippo II (1519-75), il globo sta a designare un impero sul quale «non tramonta mai il sole».

Nel 1929, nel quarto atto («quarta giornata») della sua pièce teatrale *Le soulier de satin* (La scarpina di raso), Paul Claudel non mancherà di evocare un ulteriore elemento della simbologia del globo. Il protagonista Don Rodrigo, emulo degli scopritori del Nuovo Mondo, si produce in un dialogo di questo tipo: «Io desidero la mela più perfetta. - Quale mela? - Il Globo! Una mela che si può tenere in mano. - Quella che un tempo cresceva in Paradiso? - Vi cresce tuttora! ». (10)

3. La società modello di Thomas More

La sindrome di Vespucci colpisce gli umanisti. Nel 1516 Thomas More (1478-1535), vicesceriffo della città di Londra e futuro cancelliere d'Inghilterra, pubblica in latino (l'edizione in inglese è del 1551) presso Thierry Martens di Lovanio la sua *Utopia*. Raffaele Itloideo, il marinaio-filosofo portoghese che More immagina essere stato uno dei ventiquattro compagni di Amerigo Vespucci, «pilota» il racconto del viaggio all'isola degli Utopiani, il paese dell'eguaglianza assoluta. More scrive il suo libro tenendo conto delle istanze di Erasmo (1469 ca. - 1536 ca.) e lo dedica all'umanista di Anversa Peter Gilles (1486 ca. - 1533), che gli ha fatto conoscere le Relazioni del navigatore fiorentino e

il nuovo mappamondo, bussola di Itloideo nel suo periplo immaginario.

L'isola di Utopia-Ewtopia è il «luogo che non esiste» e insieme il «luogo della felicità». Il racconto utopico è inoltre un'U-cronia, nel senso che sospende il tempo della storia. È dunque illusorio cercare di collocare l'isola nello spazio e nel tempo. Anche se uno storico brasiliano ha creduto di potere identificare in Cabo Frio, a nord dell'attuale Rio de Janeiro, il luogo dove Vespucci avrebbe preso terra e dove, sulla sua scorta, More avrebbe ambientato la propria finzione. (11) Questo luogo immaginario sposa il Nuovo Mondo ai Tempi antichi. La comunità del sapere rinascimentale formatasi grazie all'invenzione della stampa attinge infatti ad ambedue le fonti. (12) Per le fondamentali virtù di cui è custode, la città di Utopia assomiglia alle comunità aborigene - come quelle del Brasile - che vivono «secondo natura», quantunque non vi sia ammessa la comunanza delle donne praticata dagli indios del Brasile (e immaginata anche da Platone nella Repubblica), come non vi è ammessa la nudità primitiva che aveva tanto sorpreso Vespucci, sostituita da un'uniforme comune a tutti gli abitanti. Ma, al tempo stesso, essa è carica di storia, una lunga storia culturale. I suoi primi abitanti la chiamavano Abraxa.

Millesettecentosessanta anni prima, conquistandola, il re Utopo l'ha ribattezzata dandole il proprio nome. Circa milleduecento anni prima del viaggio di Itloideo, alcuni marinai romani ed egiziani hanno fatto naufragio sull'isola. In seguito a queste acculturazioni diverse, risulta che gli attuali abitanti parlino una lingua prossima al greco e siano quindi in grado di accogliere l'eredità della cultura ellenica leggendo i testi di Platone. Essi hanno inoltre assimilato la lezione dell'Oriente: la lingua utopiana rivela parentele anche con il persiano e taluni venerano il dio dell'antica Persia, Mitra, o Mazda, lo spirito della luce.

Gli Utopiani non fanno distinzione tra il tuo e il mio. Hanno abolito la divisione in classi sociali (cosa che Platone aveva evitato di proporre) e quanto ne consegue, la separazione tra città e campagna e la distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale. Non conoscono gli scambi commerciali sul loro territorio. Disdegnano l'ostentazione del lusso e nutrono un profondo disprezzo per i metalli preziosi (di cui si servono unicamente per produrre recipienti destinati agli «usi più vili»). Più di tutto, amano la pace. Insomma, la loro comunione di ogni cosa, buona o cattiva, in un regime di eguaglianza assoluta realizza l'ideale

della «comunicazione civile», come dirà nel 1517 l'umanista francese Guillaume Budé al suo amico inglese Thomas Lupset, che gli aveva fatto dono di una copia di Utopia. (13) Gli Utopiani, ad esempio, si decidono a intraprendere una guerra giusta solo per quattro motivi: «per difendere il proprio territorio, o per ricacciare nemici che abbiano invaso le terre di amici, o per pietà di un popolo oppresso da tirannide», o infine per ricondurre alla ragione un popolo che, possedendo immensi terreni non coltivati o anche coltivati male, pretende di vietarne l'accesso a coloro che intendono metterli a frutto e trarne alimento conformemente al diritto imprescrittibile della natura.

La narrazione utopica procede dai più umili dettagli ai massimi principi, con la programmazione, o l'inventario, dell'intero complesso della vita quotidiana e collettiva. A cominciare dal dispositivo strutturale che regola l'occupazione dello spazio di un'isola estesa pressappoco quanto l'Inghilterra: con cinquantaquattro città composte da seimila famiglie ciascuna e ciascuna famiglia composta almeno da quaranta persone (tra cui tredici adulti, tre dei quali a carico). A differenza della Civitas agostiniana, estranea a qualsiasi progetto di costruzione spaziale, Thomas More disegna un modello di organizzazione dello spazio. Il che spiega la ragione per cui gli storici dell'architettura e della cultura urbana pensano che la sua città comunitaria rappresenti uno dei due modelli di riferimento - l'altro è il *De re aedificatoria* del fiorentino Leon Battista Alberti, stampato per la prima volta nel 1485 ma presentato al papa nel 1452 - che ancora oggi concorrono a determinare il corso teorico della «scienza urbanistica». (14) Dopo Alberti, il quale reinventa la prospettiva lineare, formula i primi principi della planimetria e descrive secondo una metodologia razionale il complesso delle regole che governano l'arte della costruzione, non importa se di case o di città, More fornisce a una società finora povera di indicazioni spaziali una nuova rappresentazione della struttura urbana visualizzata come totalità, proprio nel momento in cui ha luogo una generale presa di coscienza dello spazio da parte dell'Occidente.

La repubblica di Utopia che More erige ad archetipo della «miglior forma di comunità» è l'antitesi di quel mondo in disfacimento - un paese vero in questo caso - che è l'Inghilterra. Fin dalla prima utopia di riforma dell'organizzazione sociopolitica, sullo sfondo del progetto di società modello campeggiano le nozioni di crisi e rimedio alla crisi.

More stigmatizza i guasti prodotti dal principio individualistico, l'arbitrio di un potere monarchico non temperato da una Costituzione, l'oziosità della corte e dei «calabroni» della nobiltà (il che spiega perché gli Utopiani perseguono con tanta severità il parassitismo). Prende le difese del popolo affamato dal sistema delle enclosures, che trasforma le terre da coltivare in pascoli e arricchisce così l'aristocrazia. Denuncia infine la complicità dei teologi e dei monaci nella perpetuazione dell'ignoranza, della superstizione e della guerra, sulla quale si dilunga molto.

Paradosso: l'architetto di un mondo migliore, destinato nei secoli successivi a servire da modello a tutta una serie di grandi miti di riforma delle società umane vittime della diseguaglianza e dell'ingiustizia sociale, confessa, alla fine del suo percorso, dubbi e incertezze sulla possibilità di realizzare questo radioso avvenire della redenzione in terra. Il racconto del viaggio di Raffaele Itloideo intorno alle leggi e alle istituzioni dell'isola di Utopia si chiude infatti su un'aporia: «Tuttavia lo vedevo stanco del narrare, e non capivo bene se avrebbe potuto sopportare che si votasse contro di lui, tanto più che ricordavo che aveva rimbrottato alcuni, proprio per il motivo che temevano di non essere giudicati abbastanza dotti se non trovavano qualcosa da ridire sulle scoperte altrui.

Lodai perciò le istituzioni di quei popoli e la sua esposizione e, presolo per mano, lo menai dentro a pranzo; non senza aver prima detto che bisognava trovar altro tempo per ripensare più a fondo a tali argomenti e discorrerne con lui abbondantemente. Oh se ciò succedesse! Ma intanto, se non posso aderire a tutto ciò che ha detto un uomo, del resto indiscutibilmente assai colto e insieme molto esperto delle cose umane, non ho difficoltà a riconoscere che molte cose si trovano nella repubblica di Utopia che desidererei per i nostri Stati, ma ho poca speranza di vederle attuate». (15) Di fronte a tale scetticismo, attorno alla società di Utopia è andato in scena una sorta di minuetto interculturale. Concepita in seguito alla scoperta del Nuovo Mondo, la città ideale di More ha prodotto autentiche iniziative di riforma sociale allo scopo di sottrarre gli indios al potere discrezionale dei proprietari terrieri, o encomenderos. Tracce del suo modello si scoprono nell'effimero tentativo di Las Casas di instaurare nel 1520 delle comunità di indios e contadini spagnoli sulla costa del Venezuela, e una riproduzione fedele della sua organizzazione si trova nei puebllos

hospitales (villaggi ospitali) fondati in Messico o nella Nuova Spagna dal vescovo Michoacan Vasco de Quiroga tra il 1530 e il 1565. Per Marcel Bataillon e Silvio Zavala, due storici della scuola delle «Annales», questi «luoghi di pace e carità», della cui costruzione possiamo ancora oggi ammirare le vestigia, rappresentano bene un'«utopia realizzata». (16) C'è bisogno di aggiungere che, malgrado gli sforzi del vescovo, le autorità spagnole rifiuteranno di estendere questo modello alternativo di colonizzazione sociospaziale all'intero territorio? Quanto a More, non venne mai a conoscenza di tale, unica, esperienza. Il messaggero di Vasco de Quiroga giunse a Londra all'indomani della sua esecuzione.

4. La visione irenica della «Civitas Christiana»

More ed Erasmo vivono l'ultimo periodo dell'unità della cristianità e ritengono sia ancora possibile evitare lo scisma grazie a una riforma razionale della Chiesa. (17) Entrambi auspicano un insegnamento evangelico più vicino alle persone e intendono sostituire al cristianesimo della redenzione quello della fratellanza umana. Credono che un ritorno allo spirito ecumenico del cristianesimo delle origini avrebbe il merito di coniugare l'antica saggezza della *communitas* di Platone con l'ideale umanista della *caritas*, o amore del prossimo in Dio. (18) «Tutta l'umanità sarà una sola famiglia», profetizzava san Giovanni: una formula che condensa in sé l'intero progetto del messianismo cristiano. La Repubblica delle lettere e la *pax Christiana* sono l'anticamera della patria celeste, quella che l'uomo raggiunge dopo il suo viaggio terreno.

Modello in miniatura di una nuova organizzazione del mondo, la città comunitaria inventata da More ha per orizzonte il compimento della *Civitas Christiana*. Se da un lato la libertà di religione e di coscienza rappresenta ai suoi occhi il bene più prezioso della città di Utopia, dall'altro egli vede nell'adesione finale alla fede in cui crede il logico coronamento della ricerca di Dio.

Per quell'europeo della prima ora che è Erasmo, le qualità di cristiano e di uomo ignorano i nazionalismi e le lingue nazionali, responsabili delle divisioni tra i popoli. Solo la lingua latina, in quanto

condivisa dalla comunità dei dotti, ha diritto al titolo di lingua universale. I suoi scambi epistolari non conoscono frontiere. Per tutta la vita non smette di proclamare: «Voglio essere cittadino del mondo, compatriota di tutti, oppure straniero a tutti»; «Non ho mai preferito un paese a un altro, il mondo intero mi ha sempre fatto da patria»; «Voglio essere cittadino del mondo, non di una sola città». Erasmo professa la stessa fede di More nel sistema repubblicano delle libere città. In quella prosopopea della Pace che è l'Elogio della Pazzia (*Moriae encomium*), apparso nel 1511, specularmente al Lamento della Pace (*Querela Pacis*) pubblicato sei anni dopo, egli prende di mira la «filautia», o amore di sé, nella forma collettiva in cui essa è presente in ogni nazione, e disegna con ironia il profilo di Inglesi, Scozzesi, Francesi, Parigini, Italiani, Romani, Veneziani, Greci, Turchi, Ebrei, Spagnoli e Tedeschi. (19) Questo desiderio di cittadinanza universale è inscindibile dall'avvento della patria escatologica, punto d'arrivo della fiducia dell'umanesimo cristiano nell'unità della cultura umana. È appellandosi a tale universalismo che l'umanista prende le difese della pace, schernita nel nome di Cristo e dei testi sacri dai «pontefici empi» che «si armano di ferro e fuoco e spargono a fiumi il sangue cristiano».

La difesa irenista della pace cristiana non è tuttavia esente da contraddizioni. La Città ecumenica ha i suoi limiti. L'unione tra i fedeli si rinsalda con l'esclusione degli infedeli, i Turchi, o Maomettani, nemici giurati della fede dopo l'esperienza delle crociate. «Tutta questa accolta di autentici barbari è l'avversario del genere umano», afferma Erasmo nell'Elogio della Pazzia. Non simboleggiano forse, ai suoi occhi, l'infuria, la trasgressione permanente di un diritto fondamentale della comunità naturale degli uomini ?

Chiudendo infatti l'accesso dei luoghi santi ai cristiani, essi hanno infranto il «diritto di comunicare». (20)

Bisogna fare loro guerra? E quale guerra? Queste domande dividono gli umanisti. Lutero nega ai cristiani il diritto di prendere le armi contro i Turchi e vede nella loro eventuale vittoria un segno del volere divino. Il pacifismo erasmiano è messo a dura prova da questa zona ultrasensibile della geopolitica della *pax Christiana*. Si conosce l'avversione di Erasmo per l'«amore della guerra». «Io allora mi chiedo in nome dell'immortale divinità: chi può ritenere che costoro siano davvero esseri umani e abbiano un briciolo di senno, quando a dispetto delle mie virtù si adoperano con tanti mezzi [...] a scacciarmi?»,

esclama la Pace nella Querela Pacis (1517). (21) Solo dopo che è stata dichiarata guerra ai Turchi e in nome della «salvezza dell'Europa» egli, nella sua Consultazione a proposito della guerra contro i Turchi (1530) si rassegna all'idea di una guerra difensiva.

Tenendo comunque a precisarne le condizioni: non bisogna combattere i malvagi da malvagi, incrociare le armi contro i Turchi facendosi il segno della croce ma comportandosi da Turchi; bisogna che la guerra sia condotta con umanità e che conduca a sua volta a un'evangelizzazione pacifica. (22) L'umanista spagnolo Francisco de Vitoria (1492-1546) non esita invece, su questo preciso punto, a entrare in contraddizione con la propria filosofia generale del diritto di guerra e di pace. L'obbligo di non uccidere se non in combattimento e di trattare umanamente i prigionieri va soggetto a un'eccezione qualitativa quando si tratta della guerra santa. (23) Tanto scrupoloso nei riguardi degli indios del Nuovo Mondo, De Vitoria ammette nel caso della lotta contro l'Islam che il massacro generale, l'annientamento del nemico, possa costituire la norma. La fine della lotta secolare contro i regni arabi, conclusasi con la conquista di Granada l'anno stesso della scoperta del Nuovo Mondo, non significa la fine dell'odio e del risentimento. Nella mentalità collettiva, il «moro» è sempre l'«infido».

5. Francisco de Vitoria, il diritto di guerra e il diritto di comunicare.

Di quali diritti i conquistatori delle terre del Nuovo Mondo possono valersi rispetto a quelli degli indigeni? Dal 1494 la questione del diritto degli indios è all'ordine del giorno della corona di Spagna. Consultata dalla regina Isabella la Cattolica, una commissione di giureconsulti si pronuncia a favore della tesi più magnanima. Ma l'opposizione irriducibile dei coloni modifica la situazione a vantaggio della tesi opposta, quella dello sfruttamento dei nuovi territori. Il che non impedisce che, per tutto il XVI secolo, una pleiade di teologi e canonisti mantenga vivo il dibattito sulla questione del modello di colonizzazione. Poche colonizzazioni, infatti, sono state ragionate e teoricamente meditate come quella spagnola, ma, al contempo, altrettanto poche sono state caratterizzate da una pari discrepanza tra

una pratica brutale, da un lato, e un quadro di leggi e un pubblico dibattito pienamente radicati negli ideali dell'umanesimo dall'altro. (24)

Il massimo rappresentante della tesi caritatevole è Francisco de Vitoria, che appartiene come Las Casas all'ordine dei Domenicani, o Frati predicatori. Il teologo, titolare per più di vent'anni della cattedra di teologia all'Università di Salamanca, uno dei templi, assieme a quella di Alcalá, della scolastica, rivendica per la sua disciplina prediletta il diritto di occuparsi di questioni poste dagli eventi contemporanei. Due *lectiones magistrales*, tra le sue *Relectiones Theologicae*, trattano in particolare il problema della scoperta: *De Indis* e *De jure belli Hispanorum in Barbaros*.

La prima edizione delle *Relectiones* sarà pubblicata a Lione solo nel 1557, ossia undici anni dopo la sua morte. (25)

Nel 1537 la bolla *Subliminis Deus* riconosce agli indios lo statuto di esseri umani. Ma la decisione presa dal papa Paolo III non chiude le polemiche sull'inferiorità di questi «uomini nuovi». Contro le tesi difese dalla scuola di Salamanca fanno fronte altri teologi, primo fra tutti Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cappellano e storiografo accreditato da Carlo V, precettore di Filippo II. Sepúlveda, formatosi all'Università di Bologna, traduttore in latino di numerose opere di Aristotele, ritiene che la gerarchia sia una condizione naturale, e fa di tale convinzione la punta dei suoi attacchi contro la tesi egualitaria. La sua principale opera polemica è un'apologia sulle giuste cause di guerra (*Apologia de justis belli causis. Democrates secundus*).

È questo il testo che, nel 1550, Sepúlveda difende contro Bartolomé de Las Casas davanti a una giuria di saggi di cui fa parte Francisco de Vitoria, nel corso della celebre Junta di Valladolid.

Secondo il teologo, sono quattro le ragioni che giustificano la conquista armata. La guerra è giusta perché: 1) gli indios la meritano per la gravità dei loro delitti, in particolare l'idolatria e altri peccati da loro commessi contro le leggi di natura; 2) gli indios sono una popolazione dal carattere aspro, servili per natura, e di conseguenza obbligati ad assoggettarsi ad altre popolazioni di maggiore qualità, come gli Spagnoli; 3) è il solo modo conveniente per diffondere la religione cristiana, il più facile da mettere in pratica dopo aver sottomesso gli indios; 4) permette di evitare i mali che gli indios arrecano all'umanità, essendo evidente che essi uccidono altri uomini per sacrificarli e anche per mangiarli. (26) In seguito all'intenso confronto - il discorso

pronunciato da Las Casas in risposta all'avversario, che lo attacca sulla fondatezza della sua Breve relazione della distruzione delle Indie, dura cinque giorni -, l'opera di Sepulveda, pubblicata a Roma, non ottiene l'imprimatur in Spagna. Quanto all'opera del difensore degli indios, sarà pubblicata nel 1552 ma avrà una circolazione molto limitata.

All'interno della Spagna, il Consejo Real de Indias, l'istituzione che regola dal 1524 gli affari del Nuovo Mondo, si sforzerà, a partire dal 1577, di cancellare ogni traccia del passato indigeno. Una traduzione in francese della relazione sarà pubblicata a Parigi nel 1620 e un'altra in inglese, a Londra, nel 1666.

Fin dall'inizio De Vitoria s'interroga sulla legittimità dell'appellativo inventio, «scoperta». Da buon casuista, non contesta il fatto della legittimità della dominazione spagnola, bensì il nome che la legittima. Egli nega pertanto il diritto di chiamare in questo modo l'appropriazione delle nuove terre: gli indios occupavano già queste terre, e lo jus inventionis è il diritto del primo occupante. Per parlare di inventio, o «scoperta», bisognerebbe che i territori in questione fossero senza padroni.

Contrariamente alla tesi sostenuta da Sepulveda, secondo la quale gli indigeni, in quanto creature non dotate di ragione, sono incapaci di esercitare diritti di proprietà e sovranità sui territori pur essendone stati i primi occupanti, l'acquisizione mediante occupazione, a giudizio di De Vitoria, non è un argomento valido.

Quale qualifica invoca allora la scuola di Salamanca per giustificare la presenza spagnola? Una nazione non può comportarsi come un proprietario privato che provvede alla recinzione del proprio terreno, afferma De Vitoria. Esiste infatti un diritto naturale fondato sulla societas, uno jus inter gentes, e non solo uno jus gentium. È questo il diritto internazionale, il diritto che «la ragione naturale ha stabilito tra le nazioni». Se ogni nazione è indipendente, è anche interdipendente, in quanto parte di una societas naturalis che va oltre i suoi confini. Anteriori alla divisione del genere umano in gruppi politici che si sono appropriati dei territori, i diritti originari non sono scomparsi con l'idea di sovranità nazionale. Tra questi diritti che costituiscono il patrimonio comune del genere umano, vi è innanzitutto quello di circolare, di andare e venire sulla superficie terrestre, lo jus communicationis. La prima qualifica di cui può valersi l'impero spagnolo per giustificare la

propria presenza «può dirsi la qualifica della società naturale e della comunicazione naturale». Grazie ad essa, i nuovi arrivati hanno il diritto di spostarsi e di insediarsi in queste regioni. Il diritto d'immigrazione è la materializzazione del diritto di comunicazione. Seconda qualifica: lo *jus commercii*. Il diritto di esercizio del commercio non riguarda solo lo scambio materiale delle merci e la facoltà di sfruttare le cose comuni, quali ad esempio l'oro delle miniere e dei torrenti, o le perle del mare e dei fiumi, ma anche lo scambio delle idee. Dà il diritto di «pregare e annunciare il Vangelo». Gli indios devono consentire l'esercizio della libertà di evangelizzazione.

Se gli indigeni si oppongono all'esercizio di questi due diritti fondamentali, gli Spagnoli hanno il dovere di convincerli e dimostrare loro che non hanno intenzione di nuocerli. Solo se questo metodo non basta e gli indios impiegano la forza, gli Spagnoli sono autorizzati a muovere loro una «guerra giusta», moderando comunque la risposta. Bisogna inoltre che agiscano in «tutta lealtà e assoluta coscienza» e non scambino la difesa dei loro interessi personali per principi applicabili a tutti. Altro possibile caso di intervento armato: la difesa dei convertiti al cristianesimo sottoposti a persecuzione. La tirannia, infatti, dà diritto di porre fine agli abusi. Ma chi decide il senso del termine «tirannia»? In questo campo, come in quello della circolazione delle idee, la non-reciprocità mette allo scoperto una delle numerose contraddizioni della posizione scolastica. (27) Lo stesso vale per il diritto di commercio. Il baratto, che è la forma più corrente di relazione commerciale tra Spagnoli e indios, avviene nelle condizioni di uno scambio scandalosamente diseguale: cianfrusaglie in cambio di oro o pietre preziose.

Due pesi e due misure, dunque.

Malgrado la stridente ambivalenza della sua dottrina, Francisco de Vitoria prepara la strada alla desacralizzazione della rappresentazione del globo. Per tre ragioni. In primo luogo, rifiuta la teoria della sovranità universale dell'imperatore. Al tempo del regno di Carlo V (1500-58) il motto della casa regnante non era forse *Austriæ Est Imperare Orbi Universo* («È compito dell'Austria comandare all'intero universo»)? Il motto aveva anche il suo sigillo, costituito dalle maiuscole della formula latina. In secondo luogo, respinge l'idea che il papa Alessandro VI, pubblicando la bolla *Inter Coetera* (1493, modificata l'anno seguente dal trattato di Tordesillas) per definire le rispettive zone d'influenza della

Spagna e del Portogallo, abbia concesso la sovranità delle Indie agli Spagnoli. Sovrano spirituale, il papa non detiene alcuna sovranità temporale e civile sul mondo. In terzo luogo, respinge tutte le teorie fondate sulla presunta superiorità dei cristiani e contesta il diritto di convertire gli indios con la forza in quanto vivrebbero nell'ignoranza di un Dio unico e della «vera religione». Di qui l'impossibilità di continuare a fare del vincolo cristiano il vettore dell'oikumene. Lo storico Ruggiero Romano ha ragione quando afferma:

«Fin dal 1539, nella sua *Relectio de Indis* pronunciata all'Università di Salamanca, Francisco de Vitoria prendeva chiaramente coscienza della non-identificazione della cristianità con il mondo.

L'equilibrio può essere ristabilito solamente con l'instaurazione di un ordine naturale, interamente fondato sull'esperienza. Questa parola "esperienza" prende ora una forza considerevole [...]. Oramai, alla metà del XVI secolo, non vi è più alcun dubbio: il "mondo" è il "globo", al di fuori di ogni discriminazione religiosa. Le nuove conquiste dello spirito e dell'intelligenza contribuirono sicuramente a rafforzare la riflessione dell'uomo sull'uomo. L'America dunque ha molto dato alla cultura europea». (28)

È un momento in cui «straniero» comincia a perdere il significato di «nemico», facevano notare Gabriel Tarde alla fine del XIX secolo, e, con lui, i primi storici del diritto pubblico internazionale. (29) Fissando nel XVI secolo il punto d'origine del lungo processo che porta gli Stati sovrani ad ammettere l'idea secondo la quale non possono non esistere «rapporti di comunicazione e di dipendenza reciproca tra le nazioni», questi giuristi riconoscono che la polemica sui problemi morali sollevati dal confronto tra i due mondi aveva prefigurato il loro orizzonte di studi: «Il diritto internazionale non è una cosa del nostro tempo, né della nostra generazione, né delle Conferenze dell'Aia. E non è nemmeno una creazione di Grozio. Il sistema è vecchio almeno quanto il Nuovo Mondo». (30) La citazione è tanto più sintomatica in quanto è tratta dalla prefazione alle opere complete di Francisco de Vitoria, ripubblicate nel 1917 dai giuristi della Carnegie Endowment for International Peace (Fondazione Carnegie per la Pace Internazionale) con l'esplicito proposito di proporre un dibattito sulla forma da dare all'organizzazione di una comunità tra Stati capace di assicurare, dopo la Grande guerra, il mantenimento della pace nel mondo.

Più prosaicamente, come nota lo storico Eduardo Subirats, la

prova che il teologo di Salamanca è in anticipo sul suo tempo è data dal fatto che la sua rappresentazione dell'organizzazione del mondo corrisponde già a quella di un «universo cosmopolita e plurale, aperto alle iniziative economiche di grande spessore, e, da questo punto di vista, molto simile al nostro». Un mondo in cui «la realtà moderna di un'industria e di un commercio internazionali in espansione» esige un regime libero di regolazione dei flussi di beni, messaggi e persone. De Vitoria costruisce l'«ideale di un mondo omogeneo» composto di nazioni, culture e popoli, che pone su un piano di eguaglianza nella loro qualità di soggetti astratti del diritto. Solo che questa eguaglianza rimane un fatto formale, perché infirmata, nella realtà dei rapporti di forza imperiali, dalle diseguaglianze culturali ed economiche. (31)

6. Montaigne e il relativismo culturale

La conoscenza dell'esistenza di tanti individui diversi per il colore della pelle, l'abbigliamento, i costumi e le credenze manda in frantumi le categorie di pensiero preesistenti. Ascoltiamo la reazione di Michel de Montaigne (1533-92): «Io temo che la nostra conoscenza sia debole in ogni senso, noi non vediamo né molto lontano né molto indietro: essa abbraccia poco e vive poco, breve e per estensione di tempo e per estensione di materia... Il nostro mondo ne ha appena trovato un altro (e chi ci garantisce che sia l'ultimo dei suoi fratelli, dato che i demoni, le sibille e noi abbiamo ignorato questo fino ad ora?) non meno grande, pieno e membruto di lui.» (32) La cancellazione dei confini fisici del globo terrestre abbatte i dogmi: «Noi sconvolgiamo qui i limiti e le ultime barriere delle scienze, in cui l'eccesso è vizioso, come nella virtù [...]. Che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che per la gente che sta dall'altra parte è menzogna?» (33) Il centro dell'attenzione si sposta da un lato verso l'individuo, dall'altro verso l'orizzonte più esteso al quale egli appartiene, orizzonte che gli dà la possibilità di considerare il mondo come propria patria.

Concetti provenienti da uno spazio molto lontano si uniscono a concetti provenienti da un lontano passato. L'esplorazione del quarto continente si coniuga con la riscoperta del continente nascosto della cultura greco-romana. Le storie delle Indie occidentali e le relazioni di

viaggio dei «viandanti del mondo», marinai, commercianti, missionari, circolano in abbondanza, e gli intellettuali le leggono con la stessa curiosità con la quale consultano le opere dei geografi e degli storici del tempo antico: Tolomeo, naturalmente, ma anche Erodoto, Strabone, Plinio il Vecchio, Tito Livio o Aulo Gellio. I Saggi di Michel de Montaigne, pubblicati per la prima volta tra il 1580 e il 1588 in tre volumi, sono un esempio vivente di questo andirivieni tra le epoche.

Nel famoso capitolo Dei cannibali (Des cannibales), Montaigne si destreggia tra i riferimenti a testi classici e le informazioni recenti contenute nelle relazioni di viaggio provenienti dal Brasile, verosimilmente quelle del pastore ugonotto di Ginevra Jean de Léry (1578) e del francese André Thevet (1558), dell'ordine dei Frati minori.

Montaigne accredita l'immagine del «buon selvaggio» trasmessa da questi racconti, e si domanda se sia positivo per lui insegnargli i principi della nostra civiltà e della morale cristiana. «Ora mi sembra [...] che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto mi hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi».

(34) L'America si modella sull'Atlantide di Platone. Montaigne non disdegna l'accostamento tra la poesia di Anacreonte e la «lingua dolce», il «suono gradevole» delle canzoni d'amore dei Tupinambas, di cui riproduce una strofa. Il Nuovo Mondo gli sembra coltivare non solo la dolcezza del vivere, ma un senso della dignità e un amore della pace che gli abitanti dell'Europa martoriata del XVI secolo hanno perduto. E Montaigne traccia un parallelo tra i rituali di cannibalismo praticati dagli indigeni nei confronti dei loro prigionieri uccisi e le torture innominabili a cui i Portoghesi sottopongono gli indios vivi, bruciandoli o abbandonandoli ai cani e ai maiali. Deduzione:

«Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontiamoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie». (35) Infine, evoca il proprio incontro con tre indios Tupinambas in occasione dello spettacolo organizzato nel 1550 dal Brasile a Rouen, sulle rive della Senna. A colpirlo, nel colloquio che riesce a stabilire con uno di loro, sono le critiche alla discriminazione che si è imposta nel regno di Francia tra «uomini pieni fino alla gola di ogni sorta di agi» e gli altri «che stanno a mendicare alle porte di quelli, smagriti dalla fame e dalla povertà». Questi esseri venuti da un altro mondo «trovavano strano che quelle

metà bisognose potessero tollerare una tale ingiustizia, e che non prendessero gli altri per la gola o non appiccassero il fuoco alle loro case». (36)

Quarant'anni prima della pubblicazione del terzo libro dei Saggi (1588), l'esistenza di questi «popoli nuovissimi» aveva già interessato Etienne de La Boétie (1530-63). Nel Discorso sulla servitù volontaria (*Le discours de la servitude volontaire*, 1548), che egli scrisse a diciotto anni, questo amico di Montaigne allude molto chiaramente a quei «popoli nuovissimi» che vivono «senza fede, senza re, senza legge» e presso i quali «ognuno è padrone di se stesso», riprendendo così pressoché testualmente le espressioni di Vespucci. Tali società primitive, senza tiranno e senza Stato, non divise secondo la discriminante di potere dominanti/dominati, si sono formate prima del malencontre, ossia prima che il desiderio di potere e di sottomissione investisse l'intero corpo sociale e vi si incorporasse come meccanismo della «servitù volontaria» degli individui. Per La Boétie, tali società fondate su un rapporto tra eguali ci restituiscono l'immagine di un'epoca in cui l'obbedienza al nostro stesso desiderio di sottomissione non ci aveva ancora fatto perdere il ricordo della libertà e, di conseguenza, il desiderio di riconquistarla. (37)

Più progredisce la scienza, più regredisce la barbarie, pensavano gli intellettuali del Rinascimento: non diversamente dai Greci, i quali giudicavano talmente evidente il nesso tra sapere e saggezza da disporre di un solo termine (*sophia*) per designare l'uno e l'altra. (38) È paradossale che proprio il secolo dell'umanesimo sia anche quello dello scatenamento dell'inumano e del più grande genocidio della storia.

«Tante città rase al suolo, tante popolazioni sterminate, tanti milioni di uomini passati a fil di spada, e la più ricca e bella parte del mondo sconvolta per il commercio delle perle e del pepe! Vili vittorie. Mai l'ambizione, mai le inimicizie pubbliche spinsero gli uomini gli uni contro gli altri a così orribili ostilità e a calamità così miserabili». (39) Due secoli dopo la pubblicazione dei Saggi, Denis Diderot (1713-84) chiamerà «a deporre» sia i testi di Las Casas sia i testi di Montaigne quando istruirà il processo contro la colonizzazione e il clero in un capitolo della Storia delle due Indie (*Histoire des deux Indes*), pubblicata sotto la direzione dell'abbé Raynal, intitolato Gli Europei hanno il diritto di fondare colonie nel Nuovo Mondo?

La Rivoluzione francese nella sua fase ascendente, dal 1789 al

1794, e il filone antischiavista dei Lumi, prevalente alla vigilia del 1789, procederanno alla riabilitazione politica dell'opera di Las Casas.

Richiamandosi proprio a questa eredità anticolonialista, l'abbé Grégoire (1750-1831) che, come si sa, lottò non solo per la liberazione dei neri ma si adoperò in pari misura per l'eguaglianza degli ebrei e per la libertà dei culti, cercherà di accreditare agli ideali repubblicani la dimensione dell'universalità. (40)

7. Società composite

Qual è l'altro versante della storia della Conquista, la visione di coloro che erano dall'altra parte della barricata? Lo studio dell'etnografo e storico Nathan Wachtel sull'atteggiamento degli indios del Perù di fronte agli invasori tra il 1530 e il 1570 getta una luce cruda sullo scontro tra culture divise da tutto: credenze religiose, categorie di pensiero, rappresentazioni dello spazio e del tempo, reazioni affettive. (41) Lo sfacelo sociale, o «trauma della Conquista» per questi indios del Perù, emerge in primissimo luogo dall'apocalisse demografica che sconvolge i quadri tradizionali della società. Nei trent'anni successivi all'arrivo degli Spagnoli, la fame, le vessazioni, le guerre, le epidemie e le ripercussioni della conquista - fino al livello dei comportamenti biologici -

provocano un'autentica ecatombe. Il crollo del numero di abitanti è del 60, 65 per cento, e raggiungerà almeno l'80 per cento intorno al 1590. Cifre analoghe quantificano le catastrofi demografiche in altre regioni del Nuovo Mondo: in Messico la popolazione diminuisce di tre quarti, mentre gli Arawaks dell'isola di Hispaniola (oggi Haiti e Santo Domingo) sono decimati.

E al collasso dei rapporti economici non può non accompagnarsi il disorientamento vissuto da un'intera cultura, in rapporto alla rappresentazione religiosa e cosmogonica che gli Incas hanno del mondo.

Quello che risulta devastante, in un paese in cui il funzionamento dell'economia è regolato da principi di reciprocità e redistribuzione, non è tanto il sistema di sfruttamento coloniale, quanto l'introduzione della moneta, del commercio e del credito.

Un semplice esempio: per gli indigeni l'oro non corrisponde a una rappresentazione mentale astratta di un «equivalente universale».

È una ricchezza come tante altre. Di qui il terribile malinteso che investe il significato di questo metallo prezioso presso le civiltà precolombiane, malinteso di cui approfittano i colonizzatori per appropriarsi in perfetta buona fede di un bene al quale gli indigeni non sembrano assegnare alcun valore.

Non meno fuorviante della derealizzazione monetaria è, in una società che privilegia la cultura orale e conosce solo forme di scrittura pittografica e ideografica, l'irruzione della scrittura alfabetica. Anche a questo proposito scatta l'incomprensione, l'impossibilità di comunicare che s'insinua tra Spagnoli e indios. L'episodio detto della «foglia di mais» è pienamente rivelatore dell'opacità del contatto interculturale: incuriosito dal messaggio scritto del conquistador Diego de Almagro (1475-1538), l'inca Atahualpa lo porta all'orecchio, ascolta attentamente e confessa di non sentire nulla. I dignitari di corte tentano poi di aiutarlo nella decifrazione, ma vi scorgono solo un «formicolio», «tracce lasciate da zampe d'uccelli sulle rive fangose del fiume», «cervi, ma con la testa in basso e le zampe in aria», o «lama che abbassano la testa». Lo stesso tipo di malinteso si ripete in occasione della conquista di Cuzco, capitale dell'impero, ad opera dell'altro conquistador, Francisco Pizarro (1475-1541), quando questi offre ad Atahualpa una Bibbia. Dopo averla aperta e nuovamente portata all'orecchio, l'inca la getta a terra. Inorridito dal gesto sacrilego, Pizarro dà il segnale del massacro e fa trucidare l'ultimo dei sovrani dell'impero degli Incas. Era il 1533.

Sono queste manifestazioni di umiliazione delle popolazioni indiane che portano, nel 1609, il meticcio inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), figlio di un capitano spagnolo e della principessa Chimu Ocllo, cugina di Atahualpa, a porre al centro dei suoi *Comentarios reales* l'interrogativo sul ruolo dello sradicamento della cosmovisione di un popolo attraverso la negazione della sua lingua e la corruzione del senso delle parole. (42) Simbolo di tale evacuazione della memoria collettiva di un continente è l'imposizione da parte del conquistador del nome Perù: un termine totalmente arbitrario corrispondente a una parola quechua storpiata (beru, fiume), pronunciata da uno dei primi aborigeni incontrati, il quale non aveva ovviamente capito nulla della domanda relativa al luogo dello sbarco postagli dagli Spagnoli (lo stesso fenomeno ebbe luogo in Messico per la regione dello Yucatan, il cui

nome derivò da tectetan, alla lettera «Io non ti capisco»). Assegnandosi come compito la ricostruzione del senso etimologico delle parole, Garcilaso tenta di ripristinare il significato simbolico e mitico di una civiltà distrutta, la quale - contrariamente a quanto vogliono far credere i cronisti cristiani che ne demonizzano le divinità, le credenze, i riti, le danze, le musiche, le immagini, e le condannano come strumenti di idolatria - può, a suo giudizio, vantarsi non meno della civiltà cristiana di aver contribuito alla storia universale e all'avvento dei valori universali. Un progetto quanto mai ambiguo: la ricostruzione, tesa a ricomporre il passato distrutto delle civiltà andine all'interno del discorso dell'universalismo monoteista cristiano, «lascia infatti in sospeso la questione della violenza fondatrice del nuovo ordine coloniale e della sua infinita reiterazione». (43) Figura emblematica di questo meticcio conciliante, Garcilaso de la Vega, nato a Cuzco ed esule in Spagna all'età di ventiquattro anni, dedica i suoi Comentarios alla «serenísima princesa doña Catalina de Portugal, duquesa de Braganza» e sarà, su propria richiesta, sepolto in una cappella posta nella moschea di Cordoba divenuta cattedrale al tempo della Reconquista.

Ripensando l'esperienza della crisi prodotta dall'invasione europea, Nathan Wachtel mostra come funzioni, nella costruzione identitaria, la coppia acculturazione/deculturazione. «Una cultura, - spiega, - non si compone con la sola giustapposizione di elementi parziali: costituisce un fatto globale. L'adozione da parte degli indigeni di frammenti disparati della cultura europea non significa una vera assimilazione: resta il problema della fusione di questi elementi in un tutto coerente. Proprio perché la crisi è la conseguenza della disintegrazione di una struttura d'insieme, non basta semplicemente aggiungere e sovrapporre elementi della cultura europea per rimediare a quello che si può definire uno stato di "patologia sociale". Se mai, è proprio l'acculturazione a rivelare la crisi, a identificarsi con essa». (44)

Il fatto che i sopravvissuti si adeguino molto in fretta al regime alimentare degli Spagnoli non comporta l'omogeneizzazione integrale del loro modello di vita. Talvolta imposte, talvolta spontanee, sempre selettive, le modalità dell'acculturazione rivelano una pluralità di livelli e un'eterogeneità di ritmi temporali. «Sappiamo, - conclude Wachtel, - che il tale animale o il tale legume si integrano nel sistema economico andino più facilmente dei dogmi cristiani nella religione indigena. La

resistenza più o meno forte che i gruppi sociali oppongono all'acculturazione dipende dunque, nella situazione coloniale, da un complesso di fattori del quale fanno parte sia la coesione delle strutture tradizionali, sia la potenza della dominazione straniera, sia la scelta (o le possibilità di scelta) degli autoctoni tra resistenza e collaborazione». Vinti?

Sì, se facciamo riferimento alla sorte delle armi e alla situazione di oppressione coloniale. Ma, «nella misura in cui alcuni residui dell'antica civiltà inca hanno attraversato i secoli per giungere fino a noi, possiamo anche dire che questo tipo di rivolta, questo rifiuto silenzioso, ostinato, rinnovato a ogni generazione, questa prassi impossibile, ha in qualche modo trionfato. I vinti riportano così, pur nella loro disfatta, una commovente vittoria». (45) Come ricorda Claude Lévi-Strauss in *Tristi tropici* (*Tristes Tropiques*), in molti casi non è stato possibile per gli indigeni alcun rimedio, se non nell'immaginario, contro il progetto occidentale di sradicamento del pensiero mitico quale forma dell'irrazionale. Lo avevano ben compreso i missionari, i quali chiamavano il «sogno» «divinità dei selvaggi». (46)

L'America iberica dal XVI al XVIII secolo, detentrica del primato nel processo di occidentalizzazione, fu anche il luogo in cui venne dichiarata la prima «guerra delle immagini» della storia. Una guerra che è ben lontana dall'essere conclusa. I secolari sotterfugi e accomodamenti nei confronti delle immagini sacre imposte dai vincitori (con i loro eserciti di pittori, scultori, teologi e inquisitori) al tempo della colonizzazione hanno posto le fondamenta di una cultura e di una modernità particolari, che hanno fatto di questa regione la «terra di tutti i sincretismi, il continente dell'ibrido e dell'improvvisato». (47)

8. *Eldorado dello scambio*

Nel secolo dei Lumi, la città precolombiana idealizzata da Garcilaso de la Vega ispira un progetto utopico di riforma radicale delle società del Vecchio Continente: il Naufragio delle Isole galleggianti o Basiliade (*Naufrage des Isles flottantes ou Basiliade*, 1753) di Morelly, seguito da un Codice della natura (*Code de la nature*, 1755).

Lo schema di legislazione «conforme alle intenzioni della natura»

preposto da Morelly all'organizzazione di questa sua società comunitaria rurale è un incrocio tra le «leggi distributive» che, secondo i Comentarios reales, hanno costituito l'originalità del sistema statuale presso gli Incas e quelle immaginate da More per gli Utopiani. Il modello di comunità dei beni proposto da Morelly (a proposito del quale la scarsità di informazioni biografiche ha indotto alcuni commentatori ad attribuirne le opere a Diderot) sarà a sua volta rilanciato dagli eventi rivoluzionari del 1789.

Gracchus Babeuf (1760-97) e gli Eguali vi si appellano per giustificare il loro disegno di una rivoluzione fedele all'idea di abolizione della «odiosa proprietà privata, radice di tutti i delitti», a beneficio dell'instaurazione della regola egualitaria della divisione comunista. E nel secolo seguente utopisti e riformatori sociali dalle idee più diverse, da Charles Fourier a Robert Owen, da Etienne Cabet a Friedrich Engels, vedranno nella città di Morelly l'utopia fondatrice del socialismo moderno. (48)

Che l'opera di Garcilaso de la Vega abbia sedotto gli Enciclopedisti è fuor di dubbio. Nel 1767 il fisiocrate François Quesnay (1694-1774) ne ricava una Analisi del Governo degli Incas del Perù (*Analyse du Gouvernement des Incas du Pérou*) e nel 1777 Jean-François Marmontel (1723-99) la cornice del suo romanzo epico e filosofico *Gli Incas* (*Les Incas*). L'attrazione degli Enciclopedisti per questa società giudicata perfetta è pari alle loro riserve verso un'altra società allo stato di natura: quella delle reducciones, le comunità di villaggio fondate dai gesuiti in Paraguay alla fine del XVI secolo e tendenti ad applicare il modello di More all'organizzazione dei Guarani. Se nel 1721 Montesquieu (1689-1755) aveva evocato, nelle sue *Lettere persiane* (*Lettres persanes*), la «repubblica platonica del Paraguay» per illustrare il suo piccolo regno senza macchia dei Trogloditi, nel 1759 Voltaire (1694-1778) fa dire a Candido: «Los Padres possiedono tutto e il popolo nulla». (49) Sei anni dopo, l'articolo Paraguay dell'*Encyclopédie* rimprovera alla Compagnia di Gesù di «vietare agli indios di comunicare con gli stranieri», mentre quello dedicato ai Gesuiti traccia la storia dei loro intrighi in tutto il mondo e plaude alla loro espulsione dalla Francia (1762), che prelude a quella dal Paraguay (1767) e alla sospensione generale dell'Ordine per circa mezzo secolo.

Per la verità, ponendo in esergo alla sua opera il «regno agricolo modello» degli Incas, i quali «nelle loro conquiste miravano solo a

civilizzare gli uomini, solo a renderli felici e benevoli» e i cui «eserciti erano formati da bravi soldati», e celebrando le loro «vie di comunicazione» e la loro politica di ridistribuzione dei prodotti della terra, Quesnay, inventore della formula del laissez-faire, laissez-passer, si è espresso, per procura, soprattutto contro il mercantilismo, in favore di una strategia volontaria di costruzione delle strade e di una liberalizzazione dei flussi di merci e manodopera nel «regno agrario» in cui vive, una Francia incapace di creare un mercato interno. (50) L'immagine esotica della circolazione dei flussi, costruita a partire da un'economia che non conosceva né moneta né vie di comunicazione né cavalli, ha così fatto perdere alle strade lastricate del Perù la memoria del loro uso politico.

Perché se da un lato convogliavano le imposte in natura e i raccolti del dominio inca, dall'altro assicuravano anche la stabilità dell'impero.

Percorse dagli eserciti e dai chasquis, o messaggeri ufficiali, esse costituivano, insieme alla politica linguistica dell'imposizione del quechua, l'altro elemento in grado di collegare le numerose chefferies sottomesse al governo centrale. Per il grosso della popolazione, comunque, strada non rimava con mobilità e movimento. Fondata sui rapporti di parentela, la ayllu, o comunità, era ben radicata alla terra d'origine. Salvo speciale autorizzazione del governo inca, i suoi membri non potevano spostarsi.

E gli abiti di foggia e colore diversi a seconda delle province permettevano comunque l'individuazione dei rari viaggiatori. (51) Nel 1588, nel suo saggio *Delle carrozze* (*Des cloches*), Montaigne faceva già notare, a fronte della sua esperienza delle strade caotiche del regno di Francia, che né la Grecia né Roma né l'Egitto avevano raggiunto il grado di perfezione nell'arte dei trasporti di cui godevano «sia i viaggiatori sia gli eserciti nell'impero inca». (52) Il mito dell'Eldorado della rete stradale si colloca dunque su una lunga traiettoria storica. E se si pensa che è attorno alla strada che è stata tessuta in Francia la prima rappresentazione della comunicazione moderna quale promessa di un avvenire governato dalla ragione universale, si comprende meglio quale ruolo abbiano svolto il disconoscimento dell'Altro e lo stravolgimento della sua realtà nella gestazione di quella propedeutica allo spirito cosmopolita che è stata la fede dei Lumi nello scambio inteso come creatore di valori. (53)

NOTE

1 c. colomb, *Lettres aux Rois Catholiques* (1501), in id., *Œuvres complètes*, a cura di C. Varela e J. Gil, La Différence, Paris 1992, p. 501.

2 Cfr. c. colomb, *Diario de Colomb. Libro de la primera navigation y descubrimiento de Us Indias*, a cura di C. Sanz, Biblioteca Americana Vetustissima, Madrid 1962.

3 m. bataillon e a. saint-lu (a cura di), *Las Casas et la défense des Indiens*, Julliard, Paris 1971, p. 37.

4 Cfr. b. pastor, *Discurso narrativo de la Conquitta de America*, Casa de las Américas, La Habana 1983.

5 a. vespucci, *The First Voyage of Amerigo Vespucci*, translated and annotated by «NI. K.», London 1885, riprodotto in r. m. adams (a cura di), *Backgrounds, in Utopia by Sir Thomas More*, W. W. Norton, New York 1992.

6 Ibid., p. 107.

7 p. chaunu, *L'expansion européenne du XIII au XV' siècle*, Puf, Paris 1969, p. 221.

8 s. zweig, *Amerigo. Récit d'une erreur historique*, Belfond, Paris 1992, p. 32.

9 Cfr. j. brotton, *A World Encompassed: Terrestrial Globes in Early Modern Europe*, in D. cosgrove (a cura di), *Mappings*, Reaktion Books, London 1999.

10 p. Claudel, *Le soulier de satin*, Gallimard, Paris 1972, pp. 451-52. Il dialogo, appartenente alla scena VIII della Quarta giornata, ha luogo tra Don Rodrigo (Don Rodrigue) e sua figlia, Doña Sept-Epées, titolare delle due battute con il punto di domanda [N. d. T].

11 Cfr. g. arctenagas, *América en Europa*, Planeta, Bogotá 1989, p. 68.

12 Cfr. e. l. eisenstein, *The Printing Press as Agent of Change.*

Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

13 Cfr. r. m. adams (a cura di), *Guillaume Budé to Thomas Lupset (1517)*, in *Utopia by Sir Thomas More cit.*, p. 120.

14 Cfr. f. choay, *La règle et le modèle. Sur la théorie de l'architecture et de l'urbanisme*, Seuil, Paris 1996 [trad. it. *La regola e il modello. Sulla teoria dell'architettura e dell'urbanistica*, Officina, Roma 1986], e o. sòderstrom, *Paper Cities: Visual Thinking in Urban Planning*, in «*Ecumene. A Journal of Environment, Culture, Meaning*», vol. III, n. 3, luglio 1996. Sulla pianificazione spaziale nell'America coloniale, cfr. *Nuevas ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación de India*, in f. de solano (a cura di), *Normas y leyes de la ciudad latinoamericana 1492-1600*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1995.

15 t. moro, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1990 7, p. 134.

16 s. zavala, *L'Utopie réalisée: Thomas More au Mexique*, in «*Annales. Economies, sociétés, civilisations*», vol. III, n. 1, gennaio-marzo 1948; id., *Ensayo bibliográfico en torno de Vasco de Quiroga*, El Colegio Nacional, Ciudad de México 1991.

17 Cfr. h. r. trevor-roper, *De la Réforme aux Lumières*, Gallimard, Paris 1972, pp. 244-45 [trad. fr. di *Religion, Reformation and Social Change*, MacMillan, London 1967].

18 Cfr. l. fevbre, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*, Albin Michel, Paris 1962.

19 Erasmo da rotterdam, *Elogio della Pazzia*, XLIII-XLIV, a cura di T. Fiore, Einaudi, Torino 1953, pp. 108-9.

20 Cfr. l. E. halkin, *Erasme*, Editions Universitaires, Paris 1969.

21 Erasmo da rotterdam, *Il lamento della Pace*, trad. it. di C. Carena, Einaudi, Torino 1990, p. 9.

22 Cfr. l. e. halkin, *Erasme parmi nous*, Fayard, Paris 1987 [trad. it. *Erasmo*, Laterza, Roma-Bari 1989].

23 Cfr. j. Barthélémy, *Francisco de Vitoria*, in a. pillet (a cura di), *Les fondateurs du droit international. Leurs œuvres, leurs doctrines*, Giard et Brière, Paris 1904.

24 Cfr. m. lewis hanke, *Cuerpo de documentas del siglo XVI sobre los derechos de Espana en las Indias y las Filipinas, descubiertos y anotados por L. H., editados por A. MillaresC.*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México 1943. Cfr. anche p. vilar, *Histoire de l'Espagne*, Puf, Paris 1976.

25 f. de Vitoria, *Lefotis sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, Droz, Genève 1966.

26 Sintesi redatta da D. Soto alla conclusione del confronto, riprodotta in l. g. Alonso Gertino, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, Imprenta Católica, Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid 1930.

27 Cfr. t. Todorov, La conquête de l'Amérique, Seuil, Paris 1982, p. 163-64 [trad. it. La conquista dell'America, Einaudi, Torino 1992, pp. 181].

28 r. romano, Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores, Flammarion, Paris 1972 [trad. it. I conquistadores : meccanismi di una conquista coloniale, di L. Banfi, Mursia, Milano 1974, p. 100].

29 Cfr. g. tarde, Les transformations du droit. Etude sociologique, Berg International, Paris 1994; t. kunck-brentano e a. sorel, Précis du droit des gens, Pion, Paris 1877.

30 j. brown Scott, Prefazione a e. nys (a cura di), De Indis et De jure belli Relectiones by Franciscus de Victoria, The Carnegie Institution of Washington, Washington 1917, p. 15.

31 e. subirats, El Continente vacío, Siglo XXI, Ciudad de México 1994, pp. 331-32.

32 M. de Montaigne, Saggi, libro III, cap. VI. Delle carrozze, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, pp. 1207-10.

33 Ibid., libro II, cap. XII. Apologia di Raymond Sebond, pp. 739 e 770.

34 Ibid., libro I, cap. XXXI. Dei cannibali, p. 272.

35 Ibid., p. 278.

36 Ibid., p. 284.

37 é. de la boétie, Le discours de la servitude volontaire, Payot, Paris 1993 [trad. it. Discorso sulla servitù volontaria, La Rosa, Torino 1995]. Cfr. anche p. clastres, La Société contre l'État, Minuit, Paris 1974.

38 Cfr. j. buttero, e. herrenschmidt e j.-p. vernant, L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux, Albin Michel, Paris 1996.

39 Montaigne, Saggi cit., libro III, cap. vi. Delle carrozze cit., p. 1213.

40 Cfr. p. Gonzalez casanova (a cura di), El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas 1994, p. 131.

41 Cfr. n. wachtel, La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou

devant la Conquête espagnole (1530-1570), Gallimard, Paris 1971.

42 Cfr. garcilarso de la vega, Comentarios reales, Porrúa, Ciudad de México 1990.

43 subirats, El Continente cit., p. 242.

44 wachtel, La vision cit., p. 212.

45 Ibid., pp. 310 e 314.

46 c. lévi-strauss, Tristes Tropiques, Plon, Paris 1955, p. 31 [trad. it. Tristi tropici, di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 38-39].

47 Cfr. s. gruzinski, La guerre des images: de Christophe Colomb à «Blade Runner», Fayard, Paris 1990 [trad. it. La guerra delle immagini: da Cristoforo Colombo a «Blade Runner», SugarCo, Milano 1991].

48 Cfr. c. rhys, Les philosophes utopistes Le mythe de la cité communautaire en France au XVI siècle, Marcel Rivière, Paris 1970, pp. 146-205.

49 Cfr. voltaire, Candide, cap. XIV [N. d. T.], 50 Cfr. f. quesnay, Analyse du Gouvernement des Incas de Pérou, janvier 1767, in id., Œuvres économiques et philosophiques, a cura di A. Oncken, Pellman, Paris 1888, pp. 461462.

51 Cfr. wachtel, La vision cit., pp. 115-22.

52 Montaigne, Saggi cit., cap. VI. Delle carrozze cit., p. 1219.

53 Cfr. a. mattelart, L'invention de la communication, La Découverte, Paris 1997, cap. 1 [trad. it. L'invenzione della comunicazione, Il Saggiatore, Milano 1998].

Parte prima

Cosmopolis

Capitolo secondo

Il sistema della pace universale

A poco a poco, e in modi spesso inattesi, lo *jus gentium* si libera, nel XVII secolo, del suo corredo teologico e rafforza la concezione di una società universale, non più necessariamente cristiana, ma semplicemente umana. La controversia giuridica sulla libertà di navigazione fornisce l'occasione per un ripensamento del diritto di comunicazione e di commercio. Sulla sua scia, nasce l'idea di confine nazionale e di Statonazione, destinata a diventare l'unità di base dei rapporti tra Stati sovrani.

Il riconoscimento di una norma positiva in materia di diritto si riflette anche nel campo dei procedimenti scientifici. Si sviluppa così una scienza del movimento, fondata sull'esperienza e l'osservazione dei fatti.

Originariamente assenti dallo scenario delle società modello, l'innovazione e il progresso materiale iniziano a entrare a far parte del paesaggio utopico.

All'inizio del XVII secolo un programma di rifondazione della pace perpetua disegna la futura organizzazione dell'Europa e del mondo a partire da uno spazio riconosciuto come comune a tutte le nazioni. Alla vigilia della Rivoluzione del 1789 l'immaginario utopico mette in scena un secondo progetto, quello di una riconciliazione universale per mezzo della stampa, veicolo ideale della fratellanza tra i popoli. Mentre rimane sempre grande il divario tra l'idea di universalità e lo stato delle conoscenze geografiche sui confini dell'universo.

1. Grozio e la comunità dei mari

«Per tutti furono aperti e liberi i cammini I E l'uso di tutto fu comune agli umani», scriveva Seneca all'inizio dell'era cristiana.

Ripresa da sant'Agostino e da molti altri prima che dai creatori dello *jus gentium* moderno, questa massima si era via via trasformata nel seguente principio: ogni nazione che rifiuta un passaggio inoffensivo sul suo territorio e ostacola la circolazione delle merci può essere bandita con il ricorso a vie di fatto. I cammini (itinerari) sono cose il cui uso dev'essere libero a tutti in virtù del diritto naturale. Ostacolare tale diritto legittima la resistenza e la reazione. Questione ancora più complessa a causa dei corsi d'acqua che attraversano molti territori, il blocco della navigazione fluviale rientrava all'inizio nel medesimo contenzioso. È anzi a partire da queste rappresentazioni immemoriali (alcuni esegeti risalgono fino a Mosè) che la scuola di Salamanca aveva fatto progredire la casistica sulla circolazione e il modello di appropriazione internazionale dei fiumi.

Quale regime applicare alla libertà dei mari? Le guerre scoppiate nel Medioevo tra Venezia e Genova avevano già lasciato intuire la posta geopolitica del dibattito: nel caso specifico, l'accaparramento del commercio con l'Oriente assicurato dall'esclusività di un diritto sul mare Adriatico e il mar Ligure. Da tempo la navigazione marittima è un settore privilegiato per il sistema di elaborazione delle leggi in base agli usi, e una delle fonti primarie per la regolazione dei rapporti tra le nazioni. Da tempo il bacino del Mediterraneo, con la sua successione di civiltà - fenicia, rodiese, ellenica, romana, cartaginese o bizantina -, ne è anche il principale crocevia. (1) Basterebbe ricordare, ad esempio, il contributo decisivo della *Lex Rhodia*, primo codice marittimo registrato dalla storia, a cui s'è ispirato l'imperatore Augusto e che ha stabilito la solidarietà sui mari e la necessità di regolamentare l'uso dei porti. È sempre a partire da questo spazio marittimo interno che nel Medioevo, con la comparsa del lavoro libero e delle forme di associazione, le gilde introducono nuove nozioni e nuove istituzioni. Tali corporazioni, formate da quanti sono impegnati in operazioni commerciali sui mari, si dotano di giurisdizioni proprie e magistrati propri, i consoli del mare. Il Consulado del mar di Barcellona, autentica autorità in materia di arbitrati - e il più celebre di questi tribunali -, elabora un codice di comportamenti estremamente preciso, che tratta tanto le conquiste, il contrabbando di guerra o la neutralità, quanto gli obblighi e i diritti del costruttore, del proprietario, dell'associato, del capitano, dell'equipaggio e dei passeggeri: un insieme di norme consuetudinarie, dettate dall'esperienza via via accumulata e codificata, che, al momento di

redigere e uniformare i codici pubblici, costituirà un imprescindibile punto di partenza. Sennonché, siamo appena all'inizio del XVI secolo. E la Spagna, massima potenza marinara dell'epoca, non vuole sentire parlare di questo lento accumularsi di regole e normative, negoziate molto spesso tra agenti privati.

L'obiettivo dello sfruttamento delle risorse coloniali conferisce alla questione della libertà dei mari una dimensione planetaria. Decidendo di riservarsi il monopolio del commercio con il Nuovo Mondo, la Spagna vieta ai rivali europei di fare uso delle sue rotte oceaniche. Obiezione di Ferdinando Vasquez (1512-69), fondata sullo *jus communicationis* e sullo *jus commercii*. «Mai il mare ha smesso di essere comune; né Portoghesi, né Spagnoli, né Veneziani, né Genovesi hanno acquisito il mare per legge.

Le opinioni espresse dai Portoghesi e dagli Spagnoli non sono meno insensate dei sogni coltivati in proposito da autori favorevoli ai Genovesi e ai Veneziani». (2) Tali critiche circa la fondatezza della sovranità assoluta sugli oceani non riescono, in realtà, ad arginare un protezionismo che, di fatto, fin dall'inizio della colonizzazione, si articola su un doppio livello, interno ed esterno. L'organizzazione del commercio con il Nuovo Mondo è infatti appannaggio di una sola città. Dal 1503 l'autorità della corona istituisce a Siviglia la Casa de Contratación e assegna uno statuto di monopolio, o, meglio, di oligarchia alla città andalusa. L'esclusiva concessa a questa compagnia privata e ai suoi «navigli registrati» ha come effetto il blocco dello sviluppo della marina mercantile delle altre città costiere e l'esclusione della grande maggioranza della popolazione dai benefici del commercio ispano-americano. Solo verso la metà del XVIII secolo viene concessa ai porti di Cadice, Malaga, Barcellona, Cartagena e Santander la libertà di commercio. Quel rischio che la Spagna non vuole correre, l'Inghilterra, invece, lo previene, vincendo così la propria scommessa. Il traffico delle grandi compagnie di commercio oltremare, fondate grazie alle libertà assegnate allo spirito imprenditoriale, sono, insieme alle scorrerie del pirata Francis Drake, altrettanti investimenti sul futuro industriale del paese.

La discussione sulla libera navigazione è ripresa dall'olandese Huig van Groot, o Grotius (1583-1645) in un «opuscolo sugli affari indiani» pubblicato nel 1609 con il titolo *Mare liberum*. Redatto fin dal 1605, il testo è l'atto di difesa del giovane avvocato che Grozio era

allora.

Nel 1603, nel distretto di Malacca, un battello portoghese (dal 1580 il Portogallo è stato annesso all'Impero spagnolo), carico di porcellane e sete provenienti dalla Cina, era stato sottoposto a ispezione da un ammiraglio al servizio della Compagnia delle Indie orientali e condotto in un porto dei Paesi Bassi. L'episodio rappresenta uno dei tanti incidenti che accentuano lo stato di tensione tra la Spagna e un paese che, nel 1579, si è liberato dal giogo spagnolo e si è costituito in Repubblica delle Province Unite. La Compagnia delle Indie chiede a Grozio di esporre gli argomenti sulla liceità del diritto di conquista e, più in generale, del diritto di guerra. Una consulenza che lo porta a difendere il principio dell'appropriazione internazionale dei mari, contro la tesi contraria sostenuta dalle autorità spagnole.

«Un qualunque popolo ha diritto di impedire agli altri popoli di vendere, operare scambi, in una parola comunicare tra loro, qualora lo vogliano?», si domanda Grozio. (3) Per formulare la risposta egli fa appello alle opere di Vàsquez e De Vitoria, citati a più riprese. Prima che l'umanità si organizzasse in repubbliche, esisteva una *communio*, una comunione universale degli uomini, uno stato di condivisione delle cose. La divisione in nazioni ha posto fine a questo stato di natura e introdotto una distinzione tra le «cose pubbliche», vale a dire appartenenti al popolo, e le altre, «private», proprietà dei singoli. Come l'aria che respiriamo, il mare è una risorsa comune, disponibile all'uso di tutti. Il mare non appartiene a nessuno: «Nessuno ignora che una nave che attraversa il mare non ha più diritto di un'altra, dal momento che nessuna delle due vi lascia traccia». (4) Per il mare, l'*originario jus gentium* è rimasto e rimarrà quello che è sempre stato, e «sarà sempre inscindibile dalla comunione degli uomini». I fiumi e le strade dipendono invece da uno *jus gentium* «secondario», perché, separati dall'antica *communio* e circoscritti da linee di confine, sono stati nazionalizzati con l'occupazione dei territori. A far convergere tutte le vie di comunicazione verso un'unica nozione di libertà sono lo *jus communicationis* e lo *jus commercii*. La libertà di commercio è infatti parte integrante dello *jus gentium* originario: «Essa procede da una causa naturale e perpetua. Per cui non può essere distrutta, o quantomeno lo potrebbe solo con il consenso unanime dei popoli; a meno che uno di essi sia in grado di fare giusta opposizione a ciò che altri due contrattano insieme arbitrariamente». (5)

Grozio è meno a suo agio quando tratta del «commercio», e fa appello a Platone, Aristotele, Cicerone e Ulpiano per stabilire una scala di valori tra due categorie di «mercanti». I «più nobili» si dedicano allo scambio e al trasporto delle merci per mare; e hanno diritto alla qualifica di «nobili» in quanto operano «a beneficio di una maggioranza». Come dice infatti Ulpiano, «gli armamenti marittimi sono prerogativa di una grande repubblica, e i mercanti ordinari non danno lo stesso slancio alla loro patria; questo perché il trasporto marittimo è una necessità di natura». (6) Poi ci sono tutti gli altri, quelli che conducono le medesime attività per via di terra. E ad affollare l'ultimo gradino, il più infimo, della professione ci sono quelli che praticano il commercio al dettaglio, e che sono persone con «qualcosa di sordido». Tutto avviene come se il mare (e le grandi esplorazioni) nobilitasse la funzione mercantile e purificasse il guadagno pecuniario. Luogo di realizzazione di un ideale che trascende i minuti interessi, esso diviene il veicolo naturale della libertà tout court, e non più solo della libertà di comunicare e commerciare. Tanto che Grozio dà fiato alle trombe: «Se dunque occorre, alzati, o nazione invincibile sul mare; e combatti con coraggio, non solo per la tua libertà, ma per la libertà del genere umano!». (7) Un'elegia del poeta latino Properzio corona questa esortazione.

L'esegesi del mare liberum lascia trasparire lo scarto tra l'idealismo del discorso sul diritto di comunicare e la realtà dei comportamenti tenuti dagli agenti di commercio. Lo jus communicationis fa da ostaggio e alibi allo jus commercii. E così sarà spesso, nella storia delle dottrine e dei dispositivi della comunicazione, qualunque significato si vorrà dare alla parola. L'inno alla libertà levato dal giovane avvocato Grozio fa passare in secondo piano i risvolti materiali della sua difesa. Siamo all'inizio del secolo d'oro dell'Olanda. E il suo cliente ne è un esponente di punta, la Compagnia delle Indie orientali. Una compagnia che si appresta a monopolizzare il commercio asiatico delle spezie e a proiettare Amsterdam al centro della prima economia globale europea. Come sottolinea Fernand Braudel, «il monopolio delle spezie, la fissazione autoritaria dei prezzi, il controllo delle quantità commercializzate (distruggendo, se era il caso, le merci in eccesso) hanno a lungo avvantaggiato gli Olandesi sui loro rivali europei». (8) Quando, nel 1617, il giovane giurista della corte d'Inghilterra John Selden oppone alla giurisdizione, difesa da Grozio,

del mare libero, indiviso, aperto a tutte le bandiere, quella del mare chiuso e monopolizzato (Mare clausum), lo fa su richiesta delle autorità del suo paese, le quali cercano di impedire ai rivali Olandesi l'accesso al Mare del Nord e, di conseguenza, all'Oceano!

La fede nel potere catartico del mare sarà una delle costanti del pensiero idealista, fino almeno al sopravvento dell'etere. Circa due secoli dopo, quando tenterà di spiegare, in modo vagamente deterministico, il «fondamento geografico della storia universale come progresso dell'Idea dello Spirito», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nelle sue Lezioni sulla filosofia della storia, scriverà: «Il mare ci offre la rappresentazione dell'indeterminato, dell'illimitato, dell'indefinito; e l'uomo, sentendosi parte di questo infinito, si sente perciò incoraggiato ad andare al di là di quanto è limitato [...]. La terra, la distesa delle valli, fissa l'uomo al suolo; ed egli s'impiglia così in un intrico infinito di dipendenze, mentre il mare lo fa uscire da questi angusti orizzonti. Coloro che navigano sul mare vogliono sì guadagnare, acquistare; ma il mezzo di cui dispongono può ritorcersi contro di loro in modo tale da esporli al pericolo di perdere i propri beni e la propria stessa vita. Il mezzo confligge dunque con il fine prefissato. Ed è proprio questo che innalza il guadagno e i traffici al di sopra di loro stessi e ne fa una cosa coraggiosa e nobile; il coraggio finisce per far parte dell'industria e il valore finisce per trovarsi unito all'intelligenza». (9)

2. La nascita delle frontiere

Grozio crede nella bontà naturale degli individui. E la sua concezione della comunità originaria deve essere letta come una critica velata alla civiltà così come si è evoluta nel corso dei secoli.

Che è quanto traspare molto chiaramente in una delle sue ultime opere, sicuramente minore ma estremamente rivelatrice su questo punto, intitolata *De origine gentium americanarum* (1643). L'uomo primitivo è in questo caso l'indiano, e Grozio vede in lui il discendente di quei «Germani virtuosi» che Tacito aveva tanto esaltato. L'analogia, anzi, è spinta fino al punto da stabilire un'identità pressoché assoluta sia tra i loro idiomi e la lingua germanica, sia in materia di culto e di divinità. (10) Si scopre così un nuovo risvolto del personaggio, in sintonia con i

miti e le novità del suo tempo. Non è stato forse Grozio a rendere popolare il carro a vela del matematico di Bruges Simone Stevino, dedicandogli un poema dal titolo *Inter Currus Veliferi*? (11)

Nell'opera della giovinezza, *Mare liberum*, si trovano già, in germe, quelle ipotesi che caratterizzeranno l'opera della maturità di Grozio, il classico *De jure belli ac pacis* (Del diritto di guerra e di pace), pubblicato nel 1625. Secondo il giurista, il diritto naturale, o «originario», in quanto obbligo morale conforme alla natura razionale e sociale dell'uomo - natura voluta da Dio, il creatore della natura -, è radicato nel cuore dell'uomo e si fa ascoltare attraverso la «voce della coscienza». Il diritto positivo, o «secondario», corrisponde invece alle istituzioni civili che si danno gli uomini ed è fondato sul consenso volontario di tutte le nazioni o, «quantomeno, della maggior parte di esse».

Discepolo profano di Erasmo, perseguitato in Olanda dal clero calvinista, imprigionato e costretto all'esilio, Grozio orienta la transizione del diritto verso la secolarizzazione dello Stato. È uno di coloro che, dopo Machiavelli e insieme a Campanella, oltre, un po' più avanti, a Hobbes e Spinoza, cominciano, per usare le parole di Marx, a «guardare lo Stato con occhi umani, per ricavarne leggi naturali improntate alla ragione e all'esperienza e non alla teologia, così come Copernico non si era formalizzato per il fatto che Giosuè avesse fermato il sole su Gabaon e la luna sulla valle di Aialon». (12) Un secolo dopo Machiavelli, - e contro di lui, - Grozio sposta la questione della pace e della guerra sul terreno delle tecniche giuridiche: c'è un diritto comune a tutti i popoli e valido per la guerra e durante la guerra, la quale può essere condotta solo in conformità a norme precise e dichiarate. Tale dottrina della mediazione e dell'arbitrato, che dà un'impronta giuridica all'ideale di pace caro a Erasmo, a More e a Campanella, è già operante in occasione della firma dei trattati di pace di Westfalia, nel 1648, al termine della guerra dei Trent'anni, che ha visto principi cattolici e protestanti farsi a pezzi in un massacro senza precedenti.

Una sola società, una sola famiglia, una repubblica cristiana retta dai concili, presieduta dal Papa e governata dall'Imperatore, una lingua ufficiale rappresentata dal latino: ecco ciò che scompare dall'orizzonte politico nel 1648. La pace di Westfalia determina il disegno della carta politica dell'Europa applicando il principio della politica di equilibrio. Il concetto di frontiera cessa di essere a geometria variabile. Alle

popolazioni non cattoliche viene accordato il diritto all'esistenza nazionale, e sottratto alla lingua di Cicerone lo statuto di lingua franca. La lingua francese fa da intermediaria, mentre le lingue locali trovano uno spazio nel quale radicare il sentimento della nazione. A questo punto, si può morire non più per la fede ma per la patria, non più per il corpus mystichum della Chiesa ma per il corpus mystichum dello Stato-nazione. (13) Tale ricomposizione dello scacchiere politico a partire dal sentimento nazionale non cancella comunque il ricordo della crisi nata dal vuoto lasciato dalla perdita dell'unità cristiana. A ogni progetto di unificazione del mondo o del continente europeo, quel ricordo si risveglierà con forza. La secolarizzazione dello Stato e del progetto di organizzazione politica e universale del globo non priverà mai del tutto la «comunione del genere umano» della sua connotazione religiosa. E la Chiesa cattolica nutrirà sempre la nostalgia di un'età dell'oro in cui la beatitudine «Beati i pacifici, perché saranno chiamati figli di Dio» era, a suo giudizio, divenuta realtà.

In ogni momento di grave tensione militare, i suoi pontefici evocaranno il ricordo dei tempi dell'«unità spirituale dell'Europa grazie alla quale popoli di lingue, razze e culture diverse sentirono di costituire il popolo unico di Dio». Sono questi i termini dell'allocuzione pronunciata da papa Paolo VI nel 1963, al culmine della Guerra fredda, in occasione della proclamazione di san Benedetto «patrono e protettore di tutta l'Europa vicina a Dio, pacis nuntius (messaggero di pace), artefice di unione e maestro di civiltà». (14) I progressi dello jus gentium si articolano attorno alla fondatezza delle distinzioni operate da Grozio e al presupposto di una comunità che abbia vissuto in tempi remoti in uno stato di natura. Per cui il tedesco Samuel Puffendorf (1632-94) farà risalire alla consuetudine e alla pratica le norme che regolano i rapporti delle nazioni. E lo svizzero Emmerich de Vattel (1714-67) invocherà il carattere di «necessità» del diritto delle nazioni, e distinguerà tre specie di jus gentium positivo: volontario o per presunto consenso, convenzionale o per consenso dichiarato, consuetudinario o per consenso tacito. Nel suo studio sociologico sulla storia del diritto naturale delle nazioni, pubblicato nel 1893, Gabriel Tarde scriverà che il «successo che ebbero all'epoca le opere di Grozio, ossia l'adesione entusiastica accordata alle loro formule prima da un gran numero di spiriti eminenti, poi da uomini di Stato, infine da spiriti illuminati, i quali hanno, di volta in volta, subito il contagio salutare del

detto entusiasmo» si può spiegare soltanto «con il grado di civiltà comune a cui erano pervenuti, nel XVI secolo, i popoli europei, grazie a quella successione di grandi ondate imitative che fu rappresentata prima dalla romanizzazione, poi dalla cristianizzazione, poi dalla feudalizzazione e infine dall'umanizzazione del Rinascimento, per non parlare delle guerre, che hanno contribuito alla propagazione di tutti questi germi, all'espansione di questi flussi e al livellamento del suolo dell'Europa in virtù dei loro stessi sconvolgimenti».

(15) Di più: si fa strada un netto sentimento di «approvazione» nei confronti di un determinato numero di regole, e un altrettanto netto sentimento di «riprovazione» nei confronti di tutti coloro che le violano.

3. La Città delle scienze: Campanella e Bacone

La navigazione oceanica che Grozio elegge a simbolo del nuovo *jus gentium* diventa, con il cancelliere d'Inghilterra Francis Bacon (1561-1626), il simbolo della Nuova Scienza. A vele spiegate, il grande vascello si trasforma in rappresentazione allegorica del progresso dei saperi. Sul frontespizio dell'opera *Instauratio magna* - testo in cui figura la celebre difesa di una scienza legata ai fatti, ossia il *Novum Organum* (1620) -, esattamente sotto il veliero, una frase del profeta Daniele: «Molti saranno coloro che navigheranno più lontano, e il sapere crescerà». Il battello simboleggia il *plus ultra* dell'esplorazione infinita, che soppianta il *nec plus ultra* del mondo finito dell'antichità.

Con le rivoluzioni astronomica e biologica, vede la luce una scienza del movimento che prelude alla conoscenza del globo, del corpo umano, della materia, della vita. Nel 1596 Johannes Kepler ha portato a compimento la rivoluzione epistemologica iniziata da Copernico, quella rivoluzione che manda in frantumi la credenza scolastica in un cosmo organizzato attorno alla Terra e procede da un mondo chiuso a un universo infinito.

Impegnandosi, a partire dal 1610, nella verifica dell'ipotesi copernicana circa il sistema del mondo, Galileo Galilei attira su di sé i fulmini dell'Inquisizione.

Nel 1628 William Harvey smentisce la vecchia teoria di Galeno scoprendo il movimento circolatorio del sangue. E la scienza del

movimento va a riverberarsi nello specchio ideale che gli utopisti porgono alla società.

La produzione scandiva sì l'attività degli abitanti dell'isola di Utopia, ma non produceva per così dire alcun artefatto. L'insieme delle occupazioni urbane era rudimentale. Le innovazioni non erano all'ordine del giorno. La stampa e la fabbricazione della carta, ad esempio, erano importate.

Anziché immaginare nuovi utensili, nuovi tipi di coltivazioni o nuovi metodi di bonifica finalizzati all'aumento della produttività, gli Utopiani, per frenare un'eccessiva crescita demografica, si affidavano al popolamento di colonie. Nulla è dunque più pertinente della riflessione di Simone Goyard-Fabre, esegeta dell'opera di More: «Gli Utopiani non lasciano mai che la loro anima venga assorbita dal progresso tecnico o materiale [...]. Benché pianificata con cura meticolosa, la praxis non soffoca mai la theoria. Anzi, la vita utopiana, votata a un progresso sempre maggiore, fonda le proprie risorse sull'attività intellettuale e la chiarezza spirituale. Esiste vero progresso, e quindi possibilità di futuro, solo se si sfugge all'illusione reificatrice». (16) More, tuttavia, non rifiuta il progresso tecnico nel nome di una presunta tradizione da rispettare.

Semplicemente ragiona in modo diverso. Coltiva cioè una concezione spiritualista della vita individuale e collettiva. I modi d'interazione tra gli Utopiani avvengono senza la mediazione degli artefatti.

Molto differente è il tipo di società modello che vede la luce all'inizio del XVII secolo. A cominciare da La Città del Sole di Tommaso Campanella (1568-1639), il quale provvede a incorporare il referente tecnico-scientifico nella ricostruzione utopica del mondo. Scritto originariamente in italiano, sicuramente nel corso del 1602, il testo viene stampato per la prima volta a Francoforte nel 1623 e in latino. Frate domenicano, Campanella è innanzitutto il portavoce e il capo riconosciuto della fallita congiura calabrese del 1599 contro l'autorità del viceré spagnolo, che gli costerà la tortura e ventisette anni di detenzione continua.

Altro suo motivo di distinzione: la pubblica difesa di Copernico nel processo per eresia sostenuto al momento dell'allontanamento dall'ordine.

L'autore di La Città del Sole fa dialogare due personaggi, un

cavaliere dell'Ordine di Malta («ospitalario») e un marinaio genovese compagno di Cristoforo Colombo, che gli racconta il suo viaggio intorno al mondo e il suo soggiorno nella Città del Sole, situata in un luogo imprecisato nei mari della Sonda, presso Sumatra, non lontano dall'Equatore. In quest'isola sconosciuta, fondata da un gruppo di Brahmani («Bragmani») che credono nella metempsicosi e abitata da un popolo venuto dalle Indie, «tutte cose sono comuni; ma stan in man di ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna». (17)

Lo schema urbano della Città del Sole presenta somiglianze sia con il modello delle città razionali e simmetriche ideate dagli architetti del Rinascimento sia con quello delle fortezze dell'antichità. La città è composta da sette «gironi» concentrici di edifici, «nominati dalli sette pianeti», con quattro strade radiali che evocano a loro volta le quattro strade lastricate e le quattro porte orientate secondo le quattro direzioni della rosa dei venti («alli quattro angoli del mondo spettanti») dell'enorme tempio messicano di Vitzilpuitzli.

La struttura sociale è teocratica e gerarchizzata. «E un Principe Sacerdote tra loro, che s'appella Sole [e] questo è capo di tutti [...]. Ha tre Principi collaterali: Pon, Sin, Mor, che vuol dir: Potestà, Sapienza e Amore», da cui derivano le tre principali influenze sulle cose del mondo, «la Necessità, il Fato e l'Armonia del mondo». «Il Potestà ha cura delle guerre e delle paci» e da lui dipendono «il Stratagemmario, il Campione, il Ferrario, l'Armario, l'Argentario, il Monetario, l'Ingegnero, Mastro spia, Mastro cavallerizzo, il Gladiatore, l'Artegliero, il Frombolario, il Giustiziere». «Il Amore ha cura della generazione, con unir li maschi e le femine in modo che faccin buona razza», e ha ai suoi ordini «il Genitario, l'Educatore, il Vestiario, l'Agricola, l'Armamentario, il pastore, il Cicurario, il Gran Coquinario».

«Il Sapienza ha cura di tutte le scienze e delli dottori e magistrati dell'arti liberali e meccaniche, e tiene sotto di sé tanti ufficiali quante son le scienze: ci è l'Astrologo, il Cosmografo, il Geometra, il Loico, il Rettorico, il Grammatico, il Medico, il Fisico, il Politico, il Morale». E «tutti questi ufficiali han d'essere filosofi, di più, ed historici, naturalisti ed umanisti».

Il Sapienza «tiene un libro solo, dove stan tutte le scienze [...]. E questo ha fatto pingere in tutte le muraglie, su li rivelini, dentro e di

fuori, tutte le scienze». (18) Solo il primo muro di cinta, con funzioni puramente difensive, non reca figure didattiche.

La Città del Sole è una società che apprezza il movimento e la mobilità.

I suoi sapienti hanno una concezione della storia che valorizza il ruolo delle invenzioni nell'integrazione delle società umane: «Le invenzioni stupende della calamita [bussola] e stampe ed archibugi [sono] gran segni dell'union del mondo». I Solari hanno messo a punto potenti armi da fuoco. Tutti i «gironi» hanno «orologi di sole [quadranti solari] e di squille, e banderole per saper i venti». La terra e il mare non hanno segreti per loro. «Hanno le carra a vela, che caminano con il vento». Esperti nella lettura del cielo grazie a «un occhiale [che permette] di veder le stelle nascoste», hanno messo a punto anche «un oricchiale [che permette] d'udir l'armonia delli moti di pianeti». «Navigano per conoscer genti e paesi novi» su «vascelli che senza vento e senza remi caminano» ma sospinti da ruote a forma di pala collegate a una grande ruota posta a prua con un sistema di corde intrecciate. Infine, «han trovato l'arte del volare, che sola manca al mondo». (19) Straripante, l'immaginazione da ingegnere di un futuro costruito sull'innovazione tecnica non vieta comunque a Campanella l'integrazione della scienza sperimentale in un progetto di società giusta e solidale in cui l'innovazione sociale mantiene tutti i suoi diritti e che il filosofo vorrebbe estendere al mondo intero.

Tale dimensione, dopo aver ispirato più di un esponente dell'Illuminismo, farà della sua utopia, circa due secoli dopo, una delle fonti più importanti del pensiero del nascente movimento socialista.

La formula di Campanella - «applicandosi ciascuno all'ufficio conveniente, ciascuno si adoprerà secondo la sua capacità e forza» (20) -, al pari della struttura dell'edificio socio-sacerdotale dei Solari fondato sull'idea della gerarchia delle funzioni, torneranno in primo piano quando si tratterà di stabilire le ascendenze del modello di società industriale proposto da Claude-Henri de Saint-Simon e dalla Chiesa sansimoniana. (21)

Pur prefigurando la secolarizzazione del regno messianico, la vocazione di Campanella continua ad essere ancorata a un progetto teologico-politico di unificazione dell'umanità. Sulla sua visione di una nuova età millenaria incombe sempre l'apocalisse turca, per cui, esattamente come Las Casas nel secolo precedente, l'utopista propone di

trasferire la sede della Chiesa romana nel Nuovo Mondo. Egli arriva così a comporre un ampio trattato, certo meno conosciuto di *La Città del Sole*, favorevole all'azione missionaria in tutti i continenti. (22) In altre opere, chiede alla stessa monarchia spagnola di costruire la Città del Sole universale, unificando tutta la Terra e rimettendone il governo nelle mani del suo vero re, Cristo, per inaugurare finalmente il millennio di felicità. Dopo aver preso atto della sconfitta della Spagna, esiliato e divenuto il protetto di Richelieu, Campanella affida tale missione profetica alla potenza francese, allora in piena ascesa. (23) Unendo l'atto alla parola, egli anticipa la società riformata universale cominciando a fondare una comunità in Calabria. E se scrive in italiano piuttosto che in latino, è per scavalcare la cerchia degli eruditi e arrivare a farsi ascoltare soprattutto dal popolo.

Pungolato dalla lettura di *La Città del Sole*, Francis Bacon compone *La Nuova Atlantide* (*The New Atlantis*), testo incompiuto iniziato nel 1623 e pubblicato dopo la sua morte. Il filosofo e uomo di Stato, profondamente coinvolto nel movimento di riforma delle istituzioni intellettuali, trascrive in forma di utopia le riflessioni teoriche che ha già sviluppato nei saggi - in particolare in *Instauratio magna* - sul progresso e la promozione dei saperi quale mezzo per migliorare gli uomini e la società. Tuttavia, pur condividendo l'idea di Repubblica di «rinovazione» cara a Campanella, il cancelliere d'Inghilterra si guarda dall'uniformarsi al progetto universalista del movimento irenista incarnato sia dal filosofo calabrese sia da Grozio.

In alcuni dei suoi *Saggi*, egli giunge anzi a contraddirli nettamente, giustificando ad esempio la guerra senza giusta causa, una guerra nella quale lo spirito bellicoso ha il compito di galvanizzare l'intera nazione.

Ecco perché gli storici del pensiero strategico credono di vedere in lui l'«ultimo illustre discepolo di Machiavelli». (24) Bacon esorta i dotti a realizzare l'Europa della conoscenza creando, in nome della politica della segretezza - necessaria per costruire l'egemonia di una grande potenza -, una zona di opacità.

In *La Nuova Atlantide*, un gruppo senza nome né nazionalità precisa - si sa solo che è originario dell'Europa - salpa dal Perù, dopo avervi soggiornato un anno, e fa rotta verso la Cina e il Giappone, attraverso i Mari del Sud, fino a sbarcare su un'isola i cui abitanti conoscono molte lingue, come l'ebraico, il latino, il greco e lo spagnolo.

Sull'isola, chiamata Bensalem («figlio della pace»), ci si sente trasportati «nello stesso tempo al di là del Vecchio e del Nuovo Mondo» e solo Dio sa se l'equipaggio «rivedrà mai l'Europa».

Una fondazione sta a simboleggiare la Città delle scienze: la Casa di Salomone, o Collegio dell'Opera dei Sei giorni. La sua missione è «la conoscenza delle Cause e dei segreti movimenti delle cose, così da ampliare il più possibile gli orizzonti dello Spirito Umano». (25) Il lavoro dei saggi, presieduti dal Padre della Casa, è regolato da una rigorosa divisione dei compiti. Dodici di essi percorrono il mondo - «sotto mentite spoglie, per non rivelare l'esistenza della nostra terra» (26) - alla ricerca di informazioni, campioni ed esempi di esperienze. Sono chiamati «Mercanti di Luce»: Tre «raccolgono i risultati di tutti gli esperimenti riportati nei libri: i Predatori. Altri tre raccolgono le scoperte effettuate nel campo di tutte le arti meccaniche e delle scienze liberali [...]: gli Investigatori. Altri tre s'impegnano in nuovi esperimenti [...]: gli Scavatori o Minatori. Altri tre sono designati a redigere in tabelle gli esperimenti raccolti dai precedenti quattro gruppi

[...]: i Compilatori. Altri tre vengono impiegati nello studio degli esperimenti dei loro colleghi, al fine di ricavarne ed escogitare invenzioni di uso comune [...]: i Donatori o Benefattori. Dopo riunioni e consultazioni, l'intero lavoro di questi ufficiali viene esaminato da altri tre scrutatori, il cui scopo è di perfezionare quanto già acquisito dal lavoro precedente: i Luminari. Altri tre, poi, eseguono gli esperimenti così sviluppati [...]: gli Innestatori. Infine ve ne sono tre a cui è affidata la mansione di sviluppare le scoperte fin qui ottenute, articolandole in assiomi e aforismi [...]: gli Interpreti della Natura». (27) Attorno a questo gruppo di studiosi gravita una moltitudine di novizi e apprendisti, oltre che di inservienti e domestici, secondo un ordine gerarchico rigorosamente maschile. Al contrario della Città di Campanella, infatti, la costruzione baconiana è tendenzialmente misogina. La Casa di Salomone ospita anche due lunghe gallerie-museo. «In una di queste vengono collocati con molto ordine tutti i campioni delle scoperte più rare e importanti, mentre nell'altra

[sono sistemate] le statue degli inventori illustri»: (28) Cristoforo Colombo e tutti i costruttori di navi, gli scopritori della polvere da sparo e delle armi da fuoco, della musica, dell'alfabeto, della stampa, gli artefici delle osservazioni astronomiche, della lavorazione dei metalli, del vetro, della seta, del vino, del grano e del pane, dello zucchero. La

Casa organizza anche visite nelle principali città dell'isola allo scopo di annunciare agli abitanti le «scoperte ritenute utili e adatte alla divulgazione».

Nel programma dei laboratori rientrano esperienze che fanno tesoro delle realtà e delle intuizioni dell'epoca, nonché anticipazioni degne della fantascienza. Quattro sono i campi d'indagine, corrispondenti, come ha dimostrato Robert K. Merton, ai grandi interessi scientifici dell'Inghilterra del momento. (29) In materia di tecniche della comunicazione, Bensalem è una vera esposizione del movimento addomesticato. Si simula il volo degli uccelli e si vola, «in una certa misura», nell'aria. Si fabbricano «imbarcazioni in grado di navigare sotto il livello delle acque». Si imitano, riproducendone delle copie, «i movimenti di tutte le creature viventi, uomini, mammiferi, pesci, uccelli e rettili». (30) E poiché il lavoro scientifico dei Bensalemiti si fonda sui sensi, si dedicano laboratori specializzati all'ottica, ai suoni, e alle «illusioni sensoriali», onde mettere a punto strumenti destinati ad estendere il loro potere di ricezione. I ricercatori della Casa dei suoni hanno anche inventato un misterioso inanimatus nuncius (messaggero inanimato), ossia un «modo per trasmettere i suoni a grande distanza e non soltanto in linea retta, attraverso tubi e altri canali». (31) Per immaginare il quale Bacon ha in mente innanzitutto il famoso muro dei Pitti nell'antica Scozia - capace di trasmettere la voce delle sentinelle da una fortificazione all'altra -, ma ha anche presenti le ipotesi che circolano negli ambienti scientifici del suo tempo circa la facoltà di trasmettere il pensiero a distanza: ambienti in cui, non essendo ancora possibile parlare di onde radioelettriche, si parla molto della trasmissione per «simpatia» (sottinteso, della calamita per l'elettrodo).

Questo arsenale imponente resta comunque, per così dire, a lettere, almeno per la maggioranza degli abitanti della Nuova Atlantide, dove il movimento delle persone è regolamentato e i flussi d'informazione sono sotto controllo. Siamo lontani mille miglia dall'età dell'oro degli avventurieri e dei bricconi che Cervantes (1547-1616) ha appena messo in scena nel Chisciotte o nelle Novelle esemplari. I contatti interculturali sono rari. «Per quanto concerne le altre parti del mondo [i viaggi effettuati dagli stranieri presso di noi], è noto che le navigazioni diminuirono vistosamente, [il che spiega come] la nostra isola non fosse più visitata da alcuna imbarcazione se non per accidente, come nel vostro caso». (32)

E quando il caso si presenta, si comincia con l'isolare gli stranieri nella Foresteria, per paura del contagio, dopodiché coloro che superano questo ostacolo profilattico sono invitati a chiedere di essere naturalizzati.

Quell'altro contatto con «le altre parti del mondo» che sono i viaggi all'estero è strettamente riservato ai Mercanti di Luce, il cui lavoro di raccolta delle informazioni scientifiche è una sorta di lavoro di intelligence, o di spionaggio, che apparenta l'informazione alla ricerca dati.

Il che è in relazione con l'itinerario personale del cancelliere d'Inghilterra: sia come addetto alle informazioni presso l'ambasciatore d'Inghilterra a Parigi negli anni 1576-77, in una Francia sconvolta dalle guerre di religione, sia come inventore della cifratura (chifering;) dei messaggi diplomatici per mezzo di un codice binario - ogni lettera dell'alfabeto è trasformata in una semplice combinazione di due simboli, e a ogni simbolo corrisponde una differente tipografia. (33) Dove sono evidenti, al di là del vissuto professionale di More, le preoccupazioni delle autorità di una nazione che, dopo aver preso coscienza del fatto che «i buoni inventori sono prima di tutto dei buoni imitatori», s'impegna risolutamente nello «spionaggio industriale» e acquisisce così un notevole vantaggio per la sua nascente economia capitalista. (34) Tanto che Newton darà al secolo successivo il seguente consiglio: «Osservare 1) la politica, la ricchezza e gli affari di Stato delle nazioni nella misura confacente a un viaggiatore in incognito; 2) le imposte che le nazioni riscuotono su ogni tipo di mestiere comune o di merce, nella misura della loro importanza; 3) le loro Leggi e Costumi, nella misura in cui differiscano dalle nostre; 4) le loro Arti e Mestieri, nella misura in cui siano superiori oppure non siano all'altezza di quelle di noi Inglesi». (35)

La società modello di Bacon si può leggere come la prefigurazione di un'accademia delle scienze. Ed è questo il significato che le conferiscono le generazioni seguenti, le quali, non a caso, interpretano la fondazione della Royal Society come una sua materializzazione. Ricordiamo che nel 1662 Carlo II approva gli statuti della «Royal Society of London for Improving Natural Knowledge by Experiments», fondata per iniziativa dei mercanti della City di Londra, e nel 1676 viene installato l'Osservatorio di Greenwich, faro della nuova scienza astronomica e della potenza navale inglese. Persuaso che il progresso e

la promozione dei saperi non possono che avere effetti positivi sul benessere dei popoli, Bacon dà la netta impressione di fare dell'innovazione tecnico-scientifica il motore della Storia. «Nessun impero, - scrive, - nessuna scuola, nessuna stella sembra aver esercitato sulle cose umane più potere e più influenza di queste scoperte meccaniche». (36)

Stampa, polvere da sparo e calamita hanno completamente rimodellato «la faccia e lo stato delle cose del mondo». A fronte della illimitata fiducia nell'emancipazione per mezzo del «sapere utile» è tuttavia presente in lui una certa sfiducia nei confronti dei saperi sociali promessi dalle innovazioni politiche e religiose, a motivo delle inquietudini e dei disordini che possono provocare.

4. Distopie : contro gli «inventori di progetti»

Se l'utopia mitizza in qualche modo la scienza e la tecnica, le prime distopie provvedono prontamente a smitizzarle. Con l'inaugurazione, nella seconda metà del XVII secolo, della critica beffarda della ragione geometrica propria degli utopisti e del loro modello di vita disegnato per così dire «con la squadra», si fa strada il dubbio sulla bontà dello «stato di natura».

Nel 1657, al culmine della campagna orchestrata dal «materialismo» (parola coniata in questo secolo) in materia di organizzazione della città e rivoluzione scientifica, appare l'opera purgata e postuma di Savinien de Cyrano de Bergerac (1619-55) *L'Altro Mondo*, ovvero *Stati e Imperi della Luna* (*Histoire comique contenant les États et Empires de la Lune*), grande romanzo epicureo ispirato da Copernico, Keplero, Galileo, Descartes, Campanella, Gassendi, ma anche da «molti avventurieri del pensiero».

Tutto è rovesciato, in questo mondo della Luna, il quale considera gli abitanti della Terra dei selvaggi. L'intera gamma dei codici normativi (corpo, sessualità, famiglia, denaro, linguaggio, guerra, religione, morte) viene filtrata attraverso il registro burlesco. Non c'è più traccia di volontarietà. Solo per caso il protagonista abbandona la Terra, che non accoglie più «un solo paese in cui l'immaginazione possa vivere liberamente». L'incendio inopinato della sua macchina volante lo

precipita dal centro della piazza di Québec nello spazio infinito. Per definizione, presso gli abitanti della Luna non esiste territorio, né suddivisione regolare dello spazio.

Le città sono o mobili o sedentarie. Costruito in legno molto leggero, ogni edificio è dotato di quattro ruote, vele e propulsori. Per cui «si possono trasferire le città da un'altra parte, perché le si fa cambiar d'aria ad ogni stagione». (37) Le case semoventi, i mantici, il drago volante e il paracadute costituiscono la panoplia dei congegni mobili. Non esiste neppure una suddivisione regolare del tempo: «Non si solletica il tempo per farlo andare più veloce». Infine, si spinge all'estremo l'idea egualitaria: non può esserci guerra giusta senza eguaglianza per tutti. Storpi contro storpi, monchi contro monchi, deboli contro deboli, robusti contro forti, infermi contro malati, armature contro armature, pugnali contro pugnali.

Lungo il corso dell'intero viaggio lunare serpeggia un'unica tensione:

«Come costituire un Altro Mondo le cui contraddizioni, anziché pesare sulla sua crescita, siano le condizioni stesse della sua capacità creatrice?». (38)

Nel 1726 Jonathan Swift (1667-1745) schernisce il mito di una scienza senza ingiustizie e di una tecnica al di sopra della società e, in contrasto con la Royal Society, spinge la sua sfrontatezza fino a demolire Newton (1642-1727), l'intellettuale più illustre dell'epoca. Pubblicata prima anonima, quella satira violenta che è I viaggi di Gulliver (Gulliver's Travels) ridicolizza innanzitutto gli «inventori di progetti» che Lemuel Gulliver, prima chirurgo e poi capitano su diversi vascelli, incontra nel corso dei suoi «viaggi presso molte nazioni arretrate del mondo».

Ad esempio, nel viaggio a Laputa, Gulliver, condotto in visita alla Grande Accademia di Lagado, scopre numerosi «progettisti» all'opera. Tra i quali, gli inventori maniacali di una lingua universale. I linguisti non solo cercano di abbreviare il discorso riducendo i polisillabi a monosillabi ed espungendo verbi e participi, ma hanno anche elaborato un piano per abolire completamente le parole e sostituirle con le cose, in modo che la pratica del linguaggio sia come un «portarsi sulle spalle un sacco di parole-cose». (39) Per parlare, ognuno porterebbe sottobraccio, o in tasca, o, appunto, in un sacco, tutti i materiali necessari attinenti all'affare di cui deve trattare. Alla fine della conversazione, l'interessato

rinfila dentro il fardello i propri strumenti e saluta. Tale linguaggio, modellato sulla dinamica mercantile, è il solo comprensibile per tutte le nazioni civilizzate. Merci e utensili sono infatti le cose che si distribuiscono meglio. I «progettisti»

politici, a loro volta, hanno preparato disposizioni per scoprire e sventare i complotti e le cospirazioni contro il governo: basta «tenere d'occhio i pasti delle persone sospette», (40) in quanto i prodotti della digestione, una volta raccolti e analizzati sistematicamente, sono un rivelatore infallibile dei loro pensieri e disegni. La crittografia di Bacon ha evidentemente fatto scuola. Nelle sue buffe rivisitazioni della storia delle scienze, Swift fa di questo «metodo anagrammatico» il campo d'indagine di una compagnia di artisti, scorticatori di parole, sillabe e lettere, chiamati a smascherare i malcontenti, gli agitatori e i sediziosi.

Non esiste «società primitiva» che faccia amare la virtù, ribadisce l'autore di Gulliver. Solo la ragione dualista è in grado di opporre un essere umano che viva allo stato di natura, di per sé fondamentalmente buono, all'uomo civilizzato, fondamentalmente depravato e malvagio. E poiché la società razionale non esiste presso gli uomini, l'unica società di questo tipo si trova presso gli Youyhnnm, i cavalli filosofi, che fanno tutto secondo ragione e nulla per amore, dato che non conoscono questa forma di relazione sociale. Anzi, impiegano nei loro servizi gli uomini che hanno perduto il contatto con la civiltà e sono ritornati all'animalità e alla natura, gli Yahoo. «Quando correvo col pensiero alla mia famiglia, agli amici, ai compatrioti, alla razza umana in generale, li consideravo ormai per quelli che erano: Yahoo nell'animo e nel corpo, forse con un barlume di civiltà e in grado di distinguersi per l'uso della parola, ma allo stesso tempo capaci di sfruttare quel po' di ragione solo per moltiplicare i loro vizi, tanto più abietti dei confratelli di qui, che almeno conoscono solo quelli forniti da madre natura». (41) Nella sua utopia rovesciata, Swift guarda alla passione per i diamanti come alla massima forma di ignominia e la attribuisce ai primitivi, i sordidi Yahoo!

Meno lusso esiste in una repubblica, più essa è perfetta; gli uomini, sviati dallo spirito della civiltà del loro tempo, devono ritrovare il senso della frugalità naturale: così si legge negli apologhi sui popoli felici per merito di una virtù innata. «Senza vizi, non esistono né società né civiltà», ribatte Swift. «Tutto è lusso», rincara il suo compatriota Bernard de Mandeville (1670-1733), anch'egli convinto della malvagità

naturale dell'individuo. La sua celebre Favola delle api, pubblicata nel 1705 in forma di poema di circa quattrocento versi e con il titolo originale *The Grumbling Hive: or Knaves Turn'd Honest* («L'alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti»), si conclude con questa morale: «Frode, lusso e orgoglio devono vivere, / finché ne riceviamo i benefici... / La semplice virtù non può fare vivere le nazioni / nello splendore; chi vuole fare tornare / l'età dell'oro, deve tenersi pronto / per le ghiande come per l'onestà». (42) L'edizione accresciuta del 1714 reca il titolo *The Fable of Bees* e, soprattutto, il sottotitolo *Private Vices, Public Benefits* («Vizi privati, pubbliche virtù»). (43) Se l'alveare somiglia a un paradiso è perché ogni classe mette a profitto i vizi altrui, con la conseguenza di una sorta di armonia musicale degli interessi privati tra loro. La cupidigia, la vanità, l'invidia, l'ambizione, il desiderio di mettersi in mostra e la passione del lusso costituiscono «il miglior motore per far girare il commercio». Non più stimolata da questi moventi individuali, la società delle api, incapace di difendersi dalle aggressioni esterne, viene ben presto conquistata dai suoi nemici e sprofonda nel torpore. Non si può escludere che Adam Smith, economista e professore di filosofia morale all'Università di Glasgow, tragga ispirazione, alcuni decenni dopo, da questa favola per fare dello stimolo del guadagno personale il meccanismo di regolazione di un diverso ordine sociale, quello del mercato, rifiutandosi di chiamare vizio il desiderio del lusso o dell'arricchimento. (44)

Nella sua ironia, la storia ha voluto che, all'inizio del secolo seguente, l'utopista e precursore del socialismo Charles Fourier, in lotta aperta contro i «crimini del commercio», facesse di questo «desiderio del lusso» (*luxisme*, «lussismo») uno dei fulcri dell'ingranaggio dei desideri nel suo Nuovo Mondo comunitario dell'Armonia universale!

5. Il progetto di «corpo europeo» dell'abbé de Saint-Pierre

«Società generale del genere umano», «Grande patria del genere umano»: è all'insegna di formule come queste che si apre il XVIII secolo, formule dovute a due prelati, rispettivamente Bossuet (1627-1704) e Fénelon (1651-1715), fratelli nemici in Cristo, dacché il primo ha fatto assegnare come residenza per il secondo la propria arcidiocesi.

Ancorato al connubio tra ragion di Stato e ragione della Chiesa, Bossuet è ancora immerso nelle Sacre Scritture. Spirito libero pronto a stigmatizzare «la gloria mostruosa» dei principi innamorati della guerra, Fénelon professa invece idee filosofiche che annunciano la libertà e fanno del XVIII secolo un secolo di effervescenza intellettuale. Al suo pupillo, il duca di Borgogna, delfino di Francia e nipote di Luigi XIV, per la cui educazione compone le proprie opere, Fénelon insegna l'avversione per l'assolutismo e insieme l'ideale cosmopolita. L'età dell'oro del paese della Betica e della repubblica del Salento disegnata in *Le avventure di Telemaco*, figlio di Ulisse (*Les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, 1699) si collega alla lunga tradizione letteraria e filosofica che, da due secoli, è cresciuta alla scuola del «buon selvaggio» americano e che culminerà presto nello «stato di natura» e nell'«uomo naturale» del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755) di Jean-Jacques Rousseau. Nei suoi *Dialoghi dei morti* (*Dialogues des morts*, 1700 e 1712) Fénelon fa dire a Socrate, a colloquio con Alcibiade sui temi della conquista, della guerra e dei popoli sottomessi: «Ognuno è infinitamente più in debito verso il genere umano - il quale è la sua grande patria - che verso la patria particolare nella quale è nato; è dunque infinitamente più pernicioso ferire la giustizia da popolo a popolo che ferire da famiglia a famiglia la propria repubblica.

Rinunciare al sentimento non è solo mancanza di civiltà e caduta nella barbarie, è l'accecamiento più degradante, proprio dei briganti e dei selvaggi; è non essere più uomo, è essere antropofago». (45) Il secolo non inizia comunque sotto il segno della «Grande patria» ma sotto quello dell'Europa. Un'Europa in crisi che la politica egemonica di Luigi XIV ha devastato. Nel 1713 e 1714 i trattati di Utrecht e di Rastatt pongono fine alla serie ininterrotta di guerre che dura da tredici anni e ha dissanguato il paese. Il Re Sole muore nel 1715 e con la sua morte rinasce la speranza di vedere svilupparsi un ampio spazio politico a misura europea conseguito grazie al consenso delle nazioni. Nel 1708 l'abbé de Saint-Pierre (1658-1743), in una Memoria sulla riparazione delle strade (*Mémoire sur la réparation des chemins*), ha cominciato a riflettere sulla necessità di stabilire una pace durevole, allo scopo di garantire un «commercio perpetuo tra tutte le nazioni». Nel 1713 egli fa stampare a Utrecht, in qualità di autore, i primi due volumi del suo

Progetto per rendere la pace perpetua in Europa (Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe). Il terzo è pubblicato nel 1717.

Dodici anni dopo, un Compendio (Abrégé) condensa le clausole del progetto in cinque articoli, cosiddetti «fondamentali», che, nel rigoroso rispetto della loro semantica, possiamo riassumere come segue. 1) Attraverso questa Alleanza permanente, i Sovrani che sottoscriveranno i cinque articoli si procureranno reciprocamente completa sicurezza contro le grandi sciagure delle guerre esterne e delle guerre civili, completa sicurezza per la loro persona e famiglia, completa sicurezza per la libera comunicazione all'interno dei loro Stati, diminuzione delle spese per armamenti su terra e mare e aumento considerevole del profitto annuale prodotto dalla continuità e dalla sicurezza del commercio. 2) Ciascun alleato contribuirà alle spese comuni della Grande Alleanza proporzionalmente alle entrate attuali e ai fabbisogni del suo Stato. 3) I Grandi Alleati rinunciano all'uso delle armi e convengono sulla scelta della strada della conciliazione e della mediazione nella sede della loro Assemblea generale perpetua, la Dieta generale d'Europa. 4) Se la potenza condannata non obbedisce, l'Alleanza si armerà e intraprenderà azioni offensive contro di essa per costringerla a farlo. 5) Tali disposizioni sono intangibili, salvo consenso unanime da parte di tutti. Questa Confederazione europea è retta da un Senato, che concentra in sé i tre poteri, e gli affari correnti sono sbrigati da un Consiglio e da apposite Commissioni. Essa dispone di un esercito internazionale ma rispetta il principio di non ingerenza negli affari interni degli Stati membri.

La capitale della Confederazione sarebbe Utrecht, «città di pace», dove per l'appunto è pubblicato il Progetto. Inoltre dai funzionari degli enti sovranazionali sarebbe adottata una lingua comune (sulla quale non si fanno molte precisazioni, salvo supporre che si tratterebbe della lingua franca dell'epoca, il francese).

L'abbé de Saint-Pierre riconosce quale antecedente al proprio Progetto un piano di pace presumibilmente elaborato da Enrico IV (1553-1610) nel 1598, il «Progetto di trattato per rendere la pace perpetua tra i Sovrani cristiani, per mantenere il commercio sempre libero tra le Nazioni e per rafforzare maggiormente le Monarchie regnanti».

Detto anche «Grande Disegno», questo progetto monarchico aveva a suo tempo tentato di prevenire la cancellazione della Civitas

Christiana.

Marchingegno diplomatico di una politica che mirava a mantenere l'equilibrio interno mediante la pace religiosa tra le diverse confessioni, esso era stato formulato l'anno stesso della firma dell'editto di Nantes, che riconciliava ugonotti e cattolici al termine di quarant'anni di lotte.

«Formare un maggior corpo politico»: tale era il fine del progetto di federazione europea, nel momento in cui prendeva atto della «differenza e opposizione tra le religioni». Enrico IV parlava della «grande diseguaglianza esistente tra le potenze europee» come di «una delle cause principali di tutte le guerre», e proponeva che ci si «sforzasse di equiparare le potenze suddette». L'esistenza del piano di pace fu comunque rivelata solo dopo la morte del sovrano dal suo ex ministro il duca di Sully (1560-1641), fervente calvinista, attraverso l'opera da lui composta verso la fine della sua vita, *Memorie delle sagge e regali economie di Stato di Enrico il Grande* [*Mémoires des sages et royales économies d'Etat de Henry le Grand*]. Perché si costruisse il sistema di arbitrato permanente europeo, dovevano essere soddisfatti, secondo Enrico IV, tre criteri: accordarsi per condurre una guerra continua contro i Turchi; suddividersi in quindici «domini», ripartiti in parti eguali tra monarchie ereditarie, monarchie elettive e repubbliche; creare una sorta di consiglio anfizionico a somiglianza dell'assemblea (anfizionia) delle città-stato dell'antichità greca, nelle quali i delegati deliberavano sugli interessi comuni e giudicavano i conflitti insorti tra loro. Tale consiglio, in cui tutti gli Stati, grandi e piccoli, godrebbero dei medesimi diritti - nel senso che ciascuno Stato «si quoterebbe» in rapporto alle proprie risorse -, sarebbe il «custode della pace perpetua e l'arbitro tra i governi». Presentato come un piano per garantire a lunga o meno lunga scadenza una pace durevole in Europa, l'obiettivo strategico perseguito da questo rimaneggiamento della carta dell'Europa era, a breve termine, innanzitutto quello di ridimensionare attraverso una coalizione la potenza del⁶³ la casa asburgica e del suo Impero austro-ispánico. Il piano, del resto, era stato concepito sull'onda della pace di Vervins, firmata un mese dopo l'editto di Nantes, conclusa tra la Francia e la Spagna in seguito a una guerra nel corso della quale Enrico IV «aveva visto il suo Stato e la sua Casa sull'orlo del baratro, a causa sia delle guerre civili sia delle guerre esterne» e in conseguenza della quale «l'Europa intera aveva avvertito un senso di allarme generale». (46) Nel 1693 l'inglese William Penn, figura emblematica dei Quaccheri,

movimento protestante non conformista, si era già ispirato, tra l'altro, al piano di Enrico IV per proporre un commonwealth cristiano europeo. E un altro quacchero, John Bellers, aveva dato, circa diciassette anni dopo, una struttura sistematica al progetto.

Nel progetto dell'Alleanza europea formulato dall'abbé de Saint-Pierre la nozione cardine è quella di «sistema». Fondata sulla ragione, essa finge di ignorare che le unioni sono anche una questione di passioni. La scomparsa del «sistema della guerra», costruito sulla forza, l'astuzia e la violenza, a vantaggio del «sistema di pace», fondato sulla conciliazione, l'arbitrato e l'unione, dovrebbe significare la fine della politica del segreto, con i principi non più costretti a dissimulare i loro disegni. Potenza per potenza, paese per paese, regione per regione, o città per città, con il supporto di proiezioni demografiche ed economiche oltre che di dettagli organizzativi, l'abbé de Saint-Pierre punta sulla trasparenza e quantifica i vantaggi e gli svantaggi che i sovrani e ciascun paese o ciascuna regione o città ricaverebbero da tale sistema.

L'obiezione secondo cui ne deriverebbe una perdita di indipendenza nazionale viene vagliata a più riprese e in ogni modo. Il Progetto risponde, in definitiva, alle preoccupazioni di fondo dei teorici dello jus gentium riguardo all'istituzione di una «società permanente e comune» - anche il suo autore confessa di non disporre sempre delle conoscenze giuridiche necessarie per far progredire alcune delle sue analisi.

Il «Sistema dell'Unione generale dell'Europa» comporterebbe un totale di ventiquattro membri, tutti europei. E potrebbe contare su un importante precedente storico: la «Società permanente delle Sovranità della Germania», o Confederazione germanica. Il «corpo germanico» prefigura in effetti la formazione del «corpo europeo».

Ma perché limitarsi agli Stati europei? Nella prefazione al primo tomo, l'abbé de Saint-Pierre previene l'obiezione confessando che nel primo abbozzo il progetto «abbracciava tutti gli Stati della Terra». La redazione finale tiene semplicemente conto del parere di alcuni amici, i quali gli hanno fatto notare che «quand'anche nei secoli a venire la maggioranza dei Sovrani d'Asia e Africa chiedessero di essere accolti nell'Unione, la prospettiva sarebbe così lontana, e ingombra di tante difficoltà, da gettare sul Progetto un'ombra, un'apparenza di irrealizzabilità che sconcerterebbe tutti i lettori». (47) L'abate aggiunge

comunque, nel secondo volume dell'opera, due correttivi: da una parte, il Progetto prevede lo status di membro associato, di cui dovrebbero godere la Turchia, il Marocco e l'Algeria; dall'altra, l'Unione europea «si incaricherà di procurare in Asia una Società permanente simile a quella europea, per favorire la pace e soprattutto per non avere nulla da temere da alcun sovrano asiatico, sia per la propria tranquillità, sia per il proprio commercio in Asia». (48) Per definizione, il commercio annulla le frontiere. E il suo sviluppo imbrigherà le logiche di guerra: «Una delle condizioni più importanti per il mantenimento della pace è fare buone leggi per il commercio delle Nazioni d'Europa». (49) Lo scambio dev'essere «libero, eguale, sicuro, perpetuo e universale», e in ogni caso sarà soggetto alle regole stabilite dall'Assemblea. «Un primo punto in tema di commercio è che nessuna nazione sia preferita a un'altra, e tutte siano egualmente libere di muoversi, vendere e comprare merci. Un secondo punto importantissimo è che, per evitare di discutere i diritti di entrata e uscita, per risparmiare ai mercanti le lungaggini dei controlli, nonché tutte le vessazioni e le brutalità che i doganieri fanno loro subire sotto qualsiasi pretesto, si convenga, con una maggioranza di tre quarti dell'assemblea, che ogni sovrano non debba esigere da nessuno, sia esso suddito o straniero, alcun diritto». (50) La normalizzazione delle misure va nella stessa direzione: moneta, pesi, calcolo astronomico e calendario. «Si potrebbe anche sperare di trovare, grazie al pendolo a secondi, un'unità di misura fissa e immutabile per tutti». (51) Per rinsaldare il vincolo pacifico tra le nazioni mediante i legami commerciali, l'Unione istituirà in città diverse delle «Camere per il sostegno del commercio». Luogo di conciliazione, le

«Camere di commercio» si rivelano indispensabili in quanto, senza di esse, «le Nazioni alimenterebbero ben presto inimicizie reciproche, e si assisterebbe in breve tempo prima a rappresaglie, poi a veri e propri atti di guerra». (52)

La proposta dell'abbé de Saint-Pierre nei termini di un patto di assicurazione reciproca contro la guerra riaccese la polemica intorno all'irenismo, scoppiata al tempo di More ed Erasmo. All'abate si obiettò una mancanza di realismo geopolitico. Non contribuiva in questo modo al mantenimento di uno stato di cose ingiusto, sancendo le divisioni territoriali fissate dal trattato di Utrecht?

Leibniz, alquanto scettico, gli rimproverò di avere una visione volontaristica dell'unificazione sovranazionale: «Sembra che l'abate

concepisca l'unione germanica come qualcosa che ha avuto inizio solo con la firma di un qualche trattato; il che è inconciliabile con la storia». (53) Quanto a Voltaire, gli affibbiò il nomignolo di «SaintPierre d'Utopie».

Cogliendo la somiglianza tra le concezioni dell'abbé de Saint-Pierre e quelle di Jean-Jacques Rousseau nell'Estratto del progetto di pace perpetua (*Ex trat t du projet de paix perpétuelle*), egli ironizzò sull'istituzione di un sistema confederale di Stati europei e ridicolizzò il fatto che entrambi si mostrassero interessati a esportare in Asia il loro modello di Unione perpetua. In ogni caso, se utopia c'è, quella di Saint-Pierre è in netto contrasto con le utopie sociali che nel corso del XVIII secolo preparano la Rivoluzione (Mably, Meslier, Deschamps, Morelly) ponendo in primo piano le questioni relative alla comunità dei beni e alla proprietà privata, prioritarie rispetto a qualsiasi progetto che miri a «organizzare la fratellanza», per citare l'espressione usata da Morelly nel suo Codice della natura. I rilievi, nondimeno, vennero tutti ritenuti marginali da SaintPierre, per il quale la costruzione della comunità transnazionale era una questione che riguardava le istituzioni e quindi i rappresentanti degli Stati.

«Fin a che punto il Cosmopolitismo può essere tollerato in un buon cittadino?», si chiedeva un discepolo di Saint-Pierre, il marchese René-Louis d'Argenson, ministro degli Affari esteri dal 1744 al 1747, il quale si rispondeva in questo modo: «Lasciamo fare al popolo [...]».

Imparerà che il passaggio delle merci da uno Stato all'altro dovrebbe essere libero come quello dell'aria e dell'acqua.

Tutta l'Europa non dovrebbe essere altro che un mercato globale e comune». (54) Chimerica o meno, «romanzo inutile» o meno, l'opera dell'abbé de Saint-Pierre rappresenta una pietra miliare nell'aprirsi della riflessione economica, filosofica e diplomatica alla dimensione di *toute la terre ronde*, interprete del benessere e del progresso e non succube dello spirito di conquista. Non solo il Rousseau del Contratto sociale (*Contrat social*) ma anche il Montesquieu federalista dello Spirito delle leggi (*L'Ésprit des lois*), Herder, Bentham, Kant, Saint-Simon, Bolivar, Fourier, Proudhon e molti altri precursori di quell'ideale di comunità mondiale che sarà alla base della Società delle Nazioni, hanno ritenuto di doversi misurare con le posizioni del Progetto. (55) Solamente nel XVIII secolo si contano una ventina di progetti di pacificazione generale, universale o europea, pubblicati perlopiù in francese, inglese,

italiano e tedesco. Una volta lanciata l'idea della necessità, per le nazioni, di integrarsi in un tutto che le trascenda, i nuovi piani di pace perpetua oscilleranno d'ora in avanti tra il progetto di una confederazione tra nazioni, ciascuna dotata di sovranità propria, e quello di una fusione collettiva in un'unica grande alleanza generale, la «Repubblica unica del genere umano».

In realtà, il primo progetto di un'unione tra Stati a essersi realizzato fu quello intrapreso nel 1776 da Richard Henry Lee, deputato della Virginia, il quale propose al Congresso continentale la formazione di una Federazione americana. Nell'attesa che l'insieme degli Stati Uniti proclamasse nel 1781 una Costituzione comune, ciascuno dei tredici Stati confederati pubblicò la propria, in genere preceduta da una «Dichiarazione dei diritti». Quella della Virginia servirà da modello, nel 1789, a quella francese. (56) Il 22 ottobre 1787 Benjamin Franklin (1706-90) scriveva a un suo corrispondente in Europa: «Vi mando, qui acclusa, la nuova Costituzione federale predisposta da questi Stati. Nei quattro mesi dell'estate scorsa ho fatto parte della Convenzione che l'ha redatta.

Essa viene ora inviata dal Congresso ai vari Stati per l'approvazione. Se l'operazione avrà successo, non vedo perché non potreste realizzare in Europa il progetto di Enrico IV il Buono, formando un'unione federale e una grande repubblica di tutti quegli Stati e regni diversi sul modello della nostra Convenzione, avendo noi tutti molti interessi da mettere in comune». (57) Primo effetto del ritorno dagli Stati Uniti verso una Francia, la quale, dando il proprio sostegno ufficiale agli insorti, aveva contribuito ad assicurare, grazie alla vittoria di Yorktown, la nascita della nuova nazione americana.

6. *L'anno 2440: Louis-Sébastien Mercier e l'Utopia della stampa*

Nel 1771 viene pubblicato *L'anno 2440* (*L'an deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*) di Louis-Sébastien Mercier (1740-1814).

Per evitare gli intralci della censura, l'autore pubblica la prima edizione ad Amsterdam, presso Van Harrefeld. Non appena comincia a circolare in Francia, l'opera viene proibita e fa segnare un record di

vendite clandestine: ventiquattro edizioni fino alla vigilia della Rivoluzione.

Ricordiamoci che nel 1763 Denis Diderot, la cui *Encyclopédie* era stata bruciata sulle pubbliche piazze quattro anni prima, nella sua Lettera sul commercio librario (*Lettre sur le commerce de la librairie*) aveva apostrofato il censore con queste parole: «Signore, potete impedire che si scriva? - No. Ebbene, voi non potete neppure impedire che uno scritto si stampi e diventi in poco tempo tanto comune e molto più ricercato, venduto, letto, di quanto lo sarebbe stato se voi l'aveste tacitamente permesso. Schierate pure, signore, tutti i vostri fronti militari; armateli di baionette per respingere tutti i libri pericolosi che si faranno avanti, e questi stessi libri, scusatemi l'espressione, passeranno tra le gambe dei soldati, o salteranno sulle loro teste, e arriveranno fino a noi». (58)

Il narratore del romanzo utopico di Mercier si risveglia circa settecento anni dopo a Parigi, da dove osserva i cambiamenti sopravvenuti nella capitale e nell'universo. L'originalità della sua avventura sta nel fatto che introduce nel genere non soltanto un luogo esistente ma un avvenire che contrasta con l'immutabilità dell'utopia. La percezione del tempo storico sta cambiando. Primo racconto di fantascienza, l'opera di Mercier partecipa di quello che Gilles Lapouge chiama il «colpo di forza di Buffon», il quale «mette in crisi il bel quadro cristallizzato dei naturalisti», spingendo l'utopia a integrarsi con l'ipotesi evoluzionista. (59) Ed è anche la prima utopia che tratta della comunità universale a partire da uno dei media esistenti, la stampa.

Nel 2440 il globo è entrato nell'era della Pace. Il sogno dell'abbé de Saint-Pierre si è infine realizzato. La «forza reale degli uomini» consiste ormai nella loro «unione». Niente più «esercito dilapidatore di spese da mantenere in tempo di pace» e suscettibile in qualsiasi momento di rivolte contro la società. Con un accordo unanime, i sovrani «hanno posto dei confini al loro impero, confini che la natura stessa sembrava aver loro assegnato, separando rispettivamente gli Stati dai mari, dalle foreste o dalle montagne». (60) Dopo Montesquieu e Rousseau, essi hanno capito che un regno di medie dimensioni può dotarsi più facilmente di un buon governo. I «vecchi pericolosi pregiudizi» sono scomparsi, annullando le divisioni create dalle fedi diverse. Tutti si guardano «come fratelli»:

«L'Indiano e il Cinese saranno nostri compatrioti quando

metteranno piede sul nostro suolo. Mentre noi abituiamo i nostri bambini a guardare l'universo come una sola e identica famiglia riunita sotto l'occhio di un padre comune».

Ed è la stampa ad aver prodotto questa «grande rivoluzione», illuminando le menti degli uomini. Su questo punto particolare, il roussoiano Mercier si discosta dall'opinione del maestro, il quale, nel Discorso sulle scienze e le arti (*Discours sur les sciences et les artes*, 1750), stigmatizzava gli «atroci disordini che la stampa ha già provocato in Europa». Il capitolo in cui Mercier stabilisce una discendenza diretta dal progetto dell'abbé de Saint-Pierre s'intitola, molto simbolicamente, *Le lanterne*. «Libri mirabili scritti da uomini eccelsi sono stati come altrettante fiaccole che sono servite a illuminarne mille altri. Gli uomini, raddoppiando le loro conoscenze, hanno imparato ad amarsi, a stimarsi tra loro. Gli Inglesi, i nostri vicini più stretti, sono divenuti i nostri intimi alleati: due popoli generosi non si odiano più per assecondare follemente l'inimicizia personale dei loro capi.

I nostri Lumi, le nostre arti, ci uniscono in un'alleanza commerciale egualmente vantaggiosa per tutti [...]. E da questa collaborazione reciproca scaturisce una fonte feconda di piaceri, di comodità, di idee nuove, felicemente accolte e adottate». (61) In una nota a fondo pagina, Mercier insiste sulla vocazione emancipatrice della stampa: nel senso che costituisce «il freno più irriducibile al dispotismo». Vengono enfatizzate le sopraffazioni, le debolezze o le ottusità anche minuscole dei re. «Una sola ingiustizia perpetrata può ripercuotersi in ogni angolo dell'universo e sollevare tutti gli spiriti liberi e sensibili... Il malvagio deve fremere vedendo come la stampa diffonderà nei luoghi anche più lontani la storia delle sue iniquità». Il cambiamento del mondo propiziato dai mezzi d'opinione è inseparabile dalla rivoluzione scientifica: «Il telescopio è il cannone morale che ha abbattuto tutte le superstizioni, tutti i fantasmi che tormentavano la razza umana. Sembra che la nostra ragione si sia ampliata con l'ampliarsi dello spazio incommensurabile che i nostri occhi hanno scoperto e percorso». (62)

La configurazione del globo nell'anno 2440 è spiegata nel capitolo *Le gazzette*. Il narratore fa il giro del mondo percorrendo larghi fogli di carta, due volte più lunghi dei giornali inglesi. Grazie a questa invenzione «si è istituita la comunicazione, e a poco a poco le scienze

sono volate da un paese all'altro, come lettere di cambio». (63) Il loro effetto è evidente. Le notizie provenienti dai quattro angoli della Terra, da Asunción a Pechino passando per Città del Messico, Filadelfia e San Pietroburgo, narrano la scomparsa dei simboli della prevaricazione, dell'oppressione e dell'anarchia.

Dovunque la guerra è guardata «come una stravaganza imbecille e barbara».

Città del Messico, il... (giorno imprecisato): si apprende che, nel Nuovo Mondo, non esistono più schiavitù e dispotismo. Uno Spartaco nero ha vendicato Moctezuma cacciando i tiranni e restaurando la dinastia azteca.

Composta da numerosi regni garanti della propria sovranità, l'America si è federata in due imperi (Mercier si richiama di passaggio al modello della Confederazione tedesca). L'impero dell'America settentrionale comprende Messico, Canada, Antille, Giamaica e Santo Domingo; quello dell'America meridionale, Perù, Paraguay (dove non c'è più un «governo gesuita»), Cile, i paesi del Rio delle Amazzoni e la Terra di Magellano. Le venti «isole fortunate» di questa Terra ai confini del mondo hanno ritrovato la felicità dell'età primitiva formando un'«associazione veramente fraterna e reciprocamente utile».

Filadelfia, capitale della Pennsylvania: si apprende che «l'umanità, la fede, la libertà, la concordia, l'eguaglianza si sono rifugiati da 800 anni» in quest'«angolo di mondo». Occupata dalle città più belle e più fiorenti, essa offre al mondo, grazie ai numerosi Quaccheri che per primi si sono rifiutati di versare il sangue, lo «spettacolo di un popolo di fratelli».

Jedo, capitale del Giappone: il discendente del grande Taico ha fatto tradurre il trattato giuridico di Montesquieu.

Pechino: i mandarini hanno abrogato la legge che vietava a ogni singolo cittadino di uscire dal territorio. La lingua geroglifica non è più in vigore ed è «comune» la lingua francese. Le vie di comunicazione dell'impero del Centro sono sempre un modello di perfezione. Amalgamando il proprio tempo e il 2440, Mercier commenta in nota: «Il Canale Reale taglia la Cina da mezzogiorno a settentrione per un'ampiezza di seicento leghe. È collegato a laghi, fiumi, ecc. Tutto l'impero è pieno di questi preziosi canali, molti dei quali misurano dieci leghe in linea retta e provvedono all'approvvigionamento del maggior numero di città e borghi. I ponti hanno un'arditezza e una magnificenza

superiori a tutto quanto l'Europa offre di meraviglioso in questo campo. E noi, piccoli, fiacchi e mediocri, in tutti i nostri monumenti pubblici, impieghiamo la nostra industria, i nostri strumenti e le nostre scarse conoscenze solo per abbellire opere di pura vanità ed erigere splendide futilità. Quasi tutti i capolavori delle nostre arti non sono che giocattoli per bambini». (64) Non dimentichiamo che Mercier fa questa annotazione in un capitolo intitolato *Le gazette*. La sua visione materialista, che gli fa coniugare, in modo certamente elementare, le vie di comunicazione con la trasmissione delle idee e la libertà pubblica, è in contraddizione con la sua epoca. Nessun articolo dell'*Encyclopédie*, ad esempio, correla i tre termini. Il discorso apologetico del filosofo-economista François Quesnay, figura di punta dell'economia politica moderna, sulla rete cinese delle vie di terra e d'acqua non può più essere vincolante, poiché celebra la razionalità di un regime assolutista, estraneo a ogni considerazione sull'indispensabile costruzione di una sfera pubblica. (65)

Mercier si allinea piuttosto con le posizioni inequivoche di Montesquieu e Rousseau circa la natura dispotica del regime di Pechino. Se il dispositivo cinese in fatto di comunicazioni resta nel 2440 un modello, è anche perché «il bastone non governa più la Cina e i mandarini non sono più delle specie di prefetti di collegio». Il popolino non è «più snervato e disonesto, essendo stato fatto di tutto per elevarne lo spirito». E «non è più sprofondato nell'avvilimento da castighi vergognosi». (66) Costantinopoli: il soffio vivificante della libertà anima la grande repubblica degli Stati del Grande Signore, il quale si è federato con i propri vicini. Nella sala degli spettacoli costruita sulle rovine dell'antica moschea di Santa Sofia è stata rappresentata la tragedia *Maometto* di Voltaire.

Londra: la città, tre volte più grande rispetto al XVIII secolo, è sempre la capitale di un paese che si considera «il primo popolo d'Europa».

L'Inghilterra «gode dell'antica gloria di aver mostrato ai suoi vicini il governo più conveniente a giovani gelosi dei propri diritti e della propria felicità. Il desiderio della fusione unitaria è tale che gli Scozzesi e gli Irlandesi hanno presentato una richiesta al Parlamento per «poter abolire i nomi di Scozia e Irlanda ed essere, nel nome e nello spirito, un corpo solo con l'Inghilterra». (67)

Madrid: un'ordinanza ha riconosciuto che la storia dei cannibali e

degli antropofagi è meno orribile di quella delle crudeltà dell'Inquisizione. Il nome Domenico è stato soppresso perché l'inquisitore generale Torquemada apparteneva all'ordine di san Domenico. La nazione spagnola si è lanciata nelle scoperte utili alle arti e alle scienze. Si annuncia altresì, sulla base di quasi ventimila esperimenti, l'invenzione di un nuovo sistema di elettricità.

Parigi: sulle rive della Senna non regna più il lusso insolente e puerile; la civiltà del futuro mantiene come fondamento l'agricoltura e ignora la rivoluzione industriale. La nobiltà e il clero hanno perduto il loro potere e la prigione della Bastiglia è stata espugnata non dal popolo ma da un principe che non si credeva il Dio degli uomini. Nel 2440, infatti, c'è sempre un re in Francia. Anche se è grazie alla «gazzetta della verità» che il sovrano siede «sotto gli occhi della moltitudine». «Egli non ha altro modo di apprendere quanto deve sapere che questa via universale, la quale penetra direttamente fino al suo trono. Soffocare questa voce sarebbe andare contro le nostre leggi; perché il monarca è l'uomo del popolo, e il popolo non gli appartiene». (68) In esergo alla sua opera Mercier aveva posto una frase di Leibniz: «Il tempo presente è gonfio di futuro». Visionario, come Diderot del resto, quando intuisce che la liberazione degli schiavi dev'essere opera degli schiavi stessi - e non manca di lanciare loro un appello vigoroso alla sollevazione -, Mercier smarrisce la sua forza profetica quando si tratta di riflettere sull'evoluzione delle mentalità. Le lanterne si tramutano così in retrovisori. Nella Parigi del 2440 i rapporti tra i due sessi non si sono modificati. La donna è sempre destinata alle «funzioni interne della casa».

Si parla sempre di dote. Privata del diritto di parola e di cittadinanza, essa non è iscritta nella trama della Storia, solo in quella della natura immemoriale. La filosofia misogina dell'autore, che dedica un capitolo intero all'argomento (due volte più lungo di quello sulle Lanterne), si può condensare in due frasi: «Le donne non hanno altra distinzione se non quella che dallo sposo si riflette su di loro: interamente sottomesse ai doveri connaturati al sesso femminile, il loro onore sta nell'ottemperare a quelle leggi severe che sole assicurano la felicità». E: «La natura [...] ha seminato nel loro carattere meno varietà che in quello degli uomini. Quasi tutte le donne si assomigliano: hanno un unico scopo, e questo si manifesta in tutti i paesi con effetti del tutto simili». (69) Mercier procede controcorrente nel secolo paradossale e

contraddittorio in cui vive. A differenza del secolo successivo, preoccupato di «fare scomparire la donna dalla scena pubblica», la mescolanza effettiva tra i sessi è evidente in tutti gli aspetti della vita sociale, dai dibattiti teorici ai movimenti collettivi, anche se non si riconoscono ancora alle donne né il diritto di cittadinanza né i diritti professionali e politici. (70) La stessa misoginia si ritrova in Restif de la Bretonne (1734 1806), autore di *La scoperta australe* [*La découverte australe par un homme volant*, 1782], l'altro grande racconto di anticipazione pubblicato alla vigilia della Rivoluzione. La presa di distanza è tanto più forte in quanto Restif ripone tutte le sue speranze di liberazione dalle coercizioni della natura nel progresso scientifico: evoluzionista e lamarckiano avanti lettera, egli anticipa l'idea di ibridazione come mezzo per migliorare le razze umane, e il suo racconto pullula di invenzioni, la più nota delle quali sono i congegni volanti a motore, assai perfezionati. (71) Per il resto, nella società australe il matrimonio è ancora imposto alle donne dall'autorità dei notabili, i quali le assegnano agli uomini secondo il merito degli uomini stessi, ed è punito unicamente l'adulterio femminile. Per il futuro deputato alla Convenzione Mercier, come per il monarchico Restif, il sesso femminile, sinonimo di passione e disordine, dev'essere disciplinato. (72) E tuttavia... Nel maggio 1750, in seguito a dicerie su presunti rapimenti di bambini, era scoppiata a Parigi una sommossa popolare. Ed erano state le grida sediziose delle donne a scandire quelle giornate di rivolta, le quali, per la prima volta, offrivano «l'occasione di riconoscere una verità nuova e terribile: "Il popolo non ama più i re che ha tanto amato"». (73) E il 5 ottobre 1789 saranno sempre le donne a marciare verso Versailles.

Le concezioni di Mercier sulla discriminazione tra i sessi prefigurano quelle che detteranno le politiche della Rivoluzione nei confronti delle donne. La Rivoluzione, infatti, ribadirà la discriminazione sessuale in merito ai compiti della cittadinanza, distinguendo, come modello di governo, «pubblico» da «privato», e giudicando le donne indegne della scena sacro-pubblica riservata agli uomini-chierici.

7. La geografia, uno degli occhi della Storia

In rapporto alla cartografia immaginaria dell'universo nel 2440, qual è dunque lo stato delle conoscenze in materia di «descrizione del mondo» - definizione che si dava allora della «geografia» - a cui può accedere il pubblico dei letterati nella Francia del XVIII secolo?

Il bilancio delle conoscenze acquisite, tracciato dai geografi Jean-Nicolas Buache (1741-1825) ed Edme Mentelle (1730-1815) sotto la Rivoluzione, durante il primo semestre del 1795, nel quadro dell'effimera Scuola Normale dell'anno III, getta una luce impietosa sull'imprecisione delle carte e dei globi terrestri: «Malgrado i progressi che sono stati fatti in questi ultimi tempi, - constata Buache, - c'è molto bisogno che la geografia sia davvero progredita come sembra esserlo guardando i dettagli presenti nelle carte. Il mare, che occupa circa la metà della superficie del globo, e che è indispensabile conoscere bene per la sicurezza della navigazione, può mostrare solo un numero esiguo delle sue parti...

Riguardo ai continenti [...] tutto l'interno dell'Africa è completamente sconosciuto: il corso del fiume Niger, così come lo presentano le nostre carte moderne, è ricavato dall'antica geografia di Tolomeo, che noi siamo costretti a copiare ancora oggi. Parti considerevoli dell'Asia e dell'America sono, sulle carte dei migliori geografi, appena abbozzate; l'Europa stessa comprende vaste zone, come la Turchia, di cui abbiamo solo una vaga idea. Conosciamo molto meglio la geografia dell'antica Grecia di quella dell'impero turco, che occupa oggi questa bell'area. Il mar Mediterraneo, che è oltretutto, di tutti i mari dell'Europa, il più frequentato di ogni tempo, non è affatto ben conosciuto: ed è impossibile, con le osservazioni e i materiali raccolti sino ad oggi, disegnarne una carta quantomeno soddisfacente».

(74)

Il XVIII secolo è comunque l'età dell'oro dei globi terrestri. Mentelle, nel 1780, ne ha costruiti due, uno dei quali su richiesta di Luigi XVI, per l'educazione del Delfino. Il globo (diametro: 0,795 cm) è racchiuso tra due calotte semisferiche: la superiore raffigura il Mondo Antico, l'inferiore il Mondo Nuovo. Nel 1700 D. Martineau du Plessis ha pubblicato una Nuova Geografia o descrizione esatta dell' universo (*Nouvelle géographie ou description exacte de l'univers*), divenuta un modello per i manuali del secolo, e ha imposto un tema obbligato ai suoi

successori: «La geografia ha vantaggi così considerevoli che sono poche le persone di riguardo e di spirito a non trarre piacere dalla sua conoscenza. È bella, utile e facile al tempo stesso. Possiamo anche dire che sia necessaria a tutti, poiché senza il suo aiuto non potremmo sostenere neppure le conversazioni più semplici, né capire bene un giornale. I Politici ne hanno bisogno per governare i loro Stati, i Prelati per reggere le loro Chiese, i Capitani per fare la guerra, i Negozianti per garantire il loro commercio e infine tutti gli uomini per capire bene la Storia, di cui la Geografia è uno degli occhi». (75) Il secolo ha anche visto perpetuarsi un'accesa polemica tra i seguaci del geografo e astronomo francese Jean-Dominique Cassini (1625-1712) e quelli di Newton intorno alla «figura della Terra». La Terra è davvero sferica? E, come supponeva Newton nel 1687, appiattita ai poli e rigonfia all'equatore, o, invece, allungata? Fondamentale per la formazione dell'immagine della scienza, la controversia ha dato luogo alle prime spedizioni scientifiche di vasta portata destinate a verificare una teoria.

Commissionata dall'Accademia, nel 1735 ebbe inizio la spedizione geodetica nelle Ande peruviane di La Condamine e dei suoi esperti in misurazione, affiancati da due ufficiali spagnoli: scopo della spedizione, la misurazione dell'arco di meridiano, unico modo per provare l'ipotesi dello scienziato inglese. (76) La polemica risultò tra l'altro raddoppiata da una querelle nazionalista di cui D'Alembert dà conto nell'articolo dell'*Encyclopédie* intitolato *Figura della Terra*: «Si credette, dice un autore moderno, che fosse in gioco l'onore della nazione se si fosse permesso di dare alla Terra una figura estranea, una figura immaginata da un inglese e da un olandese». Una delle poste in gioco in questa querelle scientifica e patriottica è la determinazione del metro, fissato sulla misura dell'arco di meridiano. Quel metro che, tra breve, con la standardizzazione delle misure, diventerà uno dei veicoli dell'universalismo della ragione rivoluzionaria.

Quanto alla controversia con la quale abbiamo inaugurato il capitolo, quella sul dilemma *Mare liberum*/*Mare clausum*, che all'inizio del XVII secolo ha contrapposto due grandi potenze - rappresentate per l'occasione dai loro rispettivi avvocati, Grozio e Selden -, essa troverà soluzione solo nel 1763, alla fine della Guerra dei Sette anni. Il trattato di Parigi sancisce a quel punto la libertà dei mari in nome del «bene dell'umanità in generale». E pensare che il rifiuto di tale diritto da parte dell'Impero spagnolo si era consumato sotto l'egida della «Repubblica

cristiana»! In realtà, l'accordo consacra l'egemonia navale dell'Inghilterra a detrimento delle aspirazioni commerciali e coloniali di Spagna, Olanda e Francia. È il segnale premonitore del declino di Amsterdam quale centro dell'economia-mondo.

La libertà di navigazione continuerà nondimeno a nutrire la simbologia dell'unificazione. Lo testimonia il seguente discorso di Victor Hugo, che immagina lo spettacolo che avrebbe potuto offrire l'Europa dei popoli se la rivoluzione del 1848 avesse rovesciato l'Europa dei re. «Niente più Reno, fiume tedesco; niente più Baltico o Mar Nero, laghi russi; niente più Mediterraneo, lago francese; niente più Atlantico, mare inglese... I fiumi liberi, i diritti liberi, gli oceani liberi... Niente più frontiere, dogane, dazi; il libero scambio... Una moneta continentale a doppia base metallica e fiduciaria, che abbia come punto d'appoggio l'intero capitale Europa e per motore l'attività di duecento milioni di uomini... Sotto forma di moneta, come di ogni altro bene circolante, si realizza l'unità. E la fratellanza produrrebbe la solidarietà... Che cosa fa, invece, l'Europa dei re? Getta nelle profondità dell'Oceano il prodigioso filo elettrico che collegherà continente a continente grazie all'idea divenuta luce e che, fibra colossale della vita dell'universo, farà del globo un cuore enorme avente come battito il pensiero dell'uomo. Di che cosa si occupa l'Europa dei re...

Cittadini, quest'Europa è solo capace di guerreggiare». (77)

NOTE

1 Cfr. f. braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Colin, Paris, 1982' [trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* (1953), Einaudi, Torino, 1986 3].

2 Cfr. e. nys, *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, Martinus Nijhoff, La Haye 1914, p. 105.

3 u. grotius, *Mare liberum. De la liberté des mers* (1609), Centre de philosophie politique et juridique de l'Université di Caen, Caen 1990. Edizione anastatica della traduzione di A. de Courtin (1703), in «*Annales maritimes et coloniales*», 1845, p. 664.

4 Ibid., p. 690.

5 Ibid., p. 707.

6 Ibid.

7 Ibid., p. 713.

8 f. braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV'-XVII' siècle*, vol. III. *Le temps du monde*, Colin, Paris 1979, p. 186 [trad. it. *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol. III. *I tempi del mondo*, di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1982, p. 198].

9 g. w. f. hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fratta (con lievi modifiche), vol. I. *La razionalità della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 83.

10 Cfr. g. chinard, *L'Ame'rique et le rêve utopique*, Hachette, Paris 1934, pp. 139-40.

11 Cfr. n. eurich, *Science in Utopia. A Might Design*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1967, p. 254.

12 k. marx, *Rheinische Zeitung* (Köln, 1842), in id., *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Istituto Marx-Engels, Mosca 1927-35, I, 1, p. 246.

13 Cfr. e. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie, et autres textes*, Puf, Paris 1984, p. 131.

14 paolo VI, *Un messaggero di pace. San Benedetto, patrono d'Europa*, dagli Atti pontifici pubblicati in «*L'Osservatore romano*», 25 ottobre 1964.

15 tarde, *Les transformations cit.*, p. 153.

16 s. goyard-fabre, *Introduction*, in t. more, *L'Utopie*, Garnier-

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Flammarion, Paris 1989, p. 46.

17 t. campanella, *La Città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, pp. 33-34.

18 Ibid., pp. 30-39, passim.

19 Ibid., pp. 57-80, passim.

20 Ibid., pp. 104-5.

21 Cfr. f. villegardelle, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou le Sociétés modernes, devancés et dépassées par les anciens penseurs et philosophes*, Guarin, Paris 1846, pp. 13-14.

22 Si tratta dei Discorsi universali del governo ecclesiastico (1593), ripresa del precedente trattato, oggi perduto, *La monarchia dei Cristiani* [N. d. T.].

23 Cfr. t. campanella, *La Monarchia di Spagna e La Monarchia di Francia*, in id., *Tutte le opere*, a cura di L. Firpo, vol. II, Milano, Mondadori 1954.

24 H. guerlac, *The Impact of Science on War*, in p. paret (a cura di), *Makers of Modern Strategy. From Machiavelli to the Nuclear Age*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 72.

25 f. Bacone, *Nuova Atlantide*, trad. dall'ingl. di P. Guglielmoni, Rusconi, Milano 1997, p. 127.

26 Ibid., p. 149.

27 Ibid., pp. 149-51.

28 Ibid., pp. 151-52.

29 Cfr. R. K. Merton, *Science, Technology and Society in the Seventeenth Century England*, in AA.vv., *Osiris : Studies on the History and Philosophy of Science, and on the History of Learning and Culture*, vol. IV, parte II, Bruges 1938.

30 Bacone, *Nuova Atlantide* cit., p. 147.

31 Ibid., p. 145.

32 Ibid., p. 87.

33 Cfr. p. breton, *Une histoire de l'informatique*, Seuil, Paris 1990, p. 48.

34 Cfr. d. landes, *L'Europe technicienne ou le Prométhée libere.*

Revolution technique et libre essor industriel en Europe occidentale de 1750 à nos jours, Gallimard, Paris 1975, pp. 45-46.

35 Ibid., p. 51.

36 Cfr. eurich, *Science in Utopia* cit., p. 234.

37 s. de Cyrano de bergerac, *Voyage dans la Lune*, Garnier-

Flammarion, Paris 1970, p. 24 [trad. it. *L'Altro Mondo, ovvero Stati e Imperi nella Luna*, di G. Marchi, Theoria, Napoli-Roma 1992, p. 108].

38 Ibid., p. 31 [trad. it., p. 132].

39 O. swift, *I viaggi di Gulliver*, trad. it. di A. Brilli, Garzanti, Milano 1975, p. 171.

40 Ibid., p. 176.

41 Ibid., p. 264.

42 b. de mandeville, *La favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 20-21.

43 id., *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits; with an Essay on Charity and Charity Schools and a Search into the Nature of Society*, London 1714.

44 Cfr. e. cannan, Editor's Introduction, in a. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, by Adam Smith, Methuen, London 1930', pp. XII-XLVi.

45 f. fénélon, *Dialogues des morts compases pour l'éducation de Mgr le due de Bourgogne*, Hachette, Paris 1883, p. 77.

46 Cfr. *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les Nations*, propose par Henry le Grand, Roy de France éclairé par l'Abbé de Saint-Pierre, Antoine Schouten Libraire, Utrecht 1713, riportato in abbé de saint-pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 2 voll., Antoine Schouten Libraire, Utrecht 1717: edizione anastatica in s. goyardfabre (a cura di), *Les classiques de la politique*, Garnier, Paris 1981.

47 abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle* cit., p. XX.

48 Ibid., p. 318.

49 Ibid., p. 251.

50 Ibid., p.

51 Ibid., p. 315.

52 Ibid., p. 215.

53 g. w. Leibniz, *Lettre de Leibniz à l'abbé de Saint-Pierre* (1715), riportata in goyardfabre (a cura di), *Les classiques de la politique* cit., p. 571.

54 r.-l. D'Argenson, *Lettre [anonyme] à l'Auteur du Journal cecottomique, au sujet de la dissertation sur le commerce de M. le marquis Belloni*, in «*Journal Economique*», aprile 1751.

55 Cfr. j. bentham, j. g. fichte, i. kant, j. madison, w. penn, j.-j. rousseau l'abbé de saint-pierre, *Filosofi per la pace*, a cura di D. Archibugi e F. Voltaggio, Editori Riuniti, Roma 1999 [N. d. T].

56 Cfr. j. godechot, *Les Révolutions*, Puf, Paris 1986 4.

57 «B. Franklin à M. Grand», 22 ottobre 1787, in *Documentar? History of the Constitution*, vol. IV, pp. 341-42, in j. brown Scott, *Note de James Madison sur les débats de la Confédération fédérale de 1787 et leur relation à une parfaite Société des nations*, Bossard, Paris 1919, p. 100.

58 d. diderot, *Lettre sur le commerce de la librairie*, in j. Proust (a cura di), *Sur la liberté de presse*, Éditions sociales, Paris 1964, p. 36.

59 g. lapouge, *Utopies et civilisations*, Flammarion, Paris 1978, p. 230.

60 l.-s. mercier, *L'an 2440. Rêve s'il en fut jamais*, Ducros, Bordeaux 1971, cap. XXVI. *Les lanternes*, pp. 234-35 [trad. it. *L'anno 2440*, Dedalo, Bari 1993].

61 Ibid., p. 236.

62 Ibid., p. 193.

63 Ibid., p. 390.

64 Ibid., p. 389.

65 Cfr. j. Habermas, *L'espace public. Archeologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris 1978, p. 105.

66 mercier, *L'an 2440 cit.*, p. 390.

67 Ibid., pp. 410-11.

68 Ibid., p. 415.

69 Ibid., pp. 352-53.

70 Cfr. a. farge, *Le siècle des femmes*, in M. vovelle (a cura di), *L'état de la France pendant la Revolution (1789-1799)*, La Découverte, Paris 1988, p. 85.

71 Cfr. n. restif de la bretonne, *La scoperta australe*, a cura di P. Decina Lombardi, Mondadori, Milano 1980 [N. d. T].

72 Cfr. M. LAPUENNE, Restif, Mercier, Sade et Casanova, *quatre utopistes à la veille de la Revolution*, in «Études rétiviennes», dicembre 1992, n. 17.

73 Cfr. a. farge e J. revel, *Logiques de la foule. L'affaire des enlèvements d'enfants*, Paris 1750, Hachette, Paris 1988, p. 137.

74 j.-n. buache e e. mentelle, *Leçons de géographie*, in d. nordman

(a cura di), L'École Normale de l'an III. Leçons d'histoire, géographie, économie politique, Dunod, Paris 1994, pp. 218-19.

75 Citato in f. labourie e d. nordman, Introduction, ibid., p. 150.

76 Ibid., pp. 334-35

77 v. hugo, Banquet universitaire, février 1855, in m., Œuvres complètes, politique, Laffont, Paris 1985, pp. 483-84 e 487.

Capitolo terzo

La ragione universale

Le certezze consolidate sui cicli temporali e la ripetizione degli eventi entrano in crisi nel corso degli ultimi decenni del XVIII secolo. L'avvenire cessa di essere un territorio da esplorare per divenire un orizzonte prevedibile. Il progresso è eletto a strumento concettuale e dà un significato alla complessità del mondo. Emergono due modelli dell'immaginario cosmopolita. Il primo, fondato sulla deterritorializzazione mercantile, è incarnato dalla «Repubblica mercantile universale», celebrata dai paladini dell'economia classica. Il mercato, per la sua capacità di eludere le frontiere nazionali, dovrebbe avere ragione dei secoli di piombo delle società militari. Il meccanismo dell'autoregolazione mercantile assicurerebbe la concordia tra i cittadini, promossi a consumatori sovrani.

Il secondo, coltivato dai rivoluzionari del 1789, guarda all'unificazione del mondo in termini di irradiazione dei valori universali a partire dalla nazione, la quale ha come compito la liberazione dell'intera umanità dalla sua preistoria. L'ininterrotta avanzata degli individui e dei popoli verso la verità e la felicità passerà necessariamente attraverso l'«illuminazione generale degli spiriti». Ora divergenti, ora convergenti, questi due ideali di uno spazio senza confini si preparano ormai ad avallare i tentativi di costruzione del nuovo vincolo sociale universale. Mentre si preannuncia lo scarto tra la prospettiva di un rivolgimento generale nell'organizzazione del globo e il radicamento nella specificità delle singole identità.

1. Adam Smith e la divisione armonica del mondo

La ricchezza, postula Adam Smith (1723-90) nella sua Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni (*Enquiry into the*

Nature and Causes of the Wealth of Nations), è costituita dalle «cose o voluttuarie o necessarie soggette al consumo». (1) L'opera appare nel 1776, lo stesso anno in cui le colonie inglesi d'America conquistano la loro indipendenza. Alla concezione moralistica della ricchezza (e del lusso) l'esponente scozzese dei Lumi contrappone un concetto economico destinato a diventare il fondamento razionale di una nuova etica. La moneta non è più quello strumento di tesaurizzazione che tradizionalmente è sempre stato, bensì l'intermediario degli scambi, lo

«strumento universale del commercio». Ricchezza e moneta trovano il loro fondamento nella circolazione e nello scambio, non più in relazione al possesso dei metalli preziosi.

Sono idee sicuramente non nuove, in incubazione da tempo in chi denuncia il crisoedonismo (o desiderio di possedere metalli preziosi) dello stato mercantilista e la sua politica protezionista, autarchica, espansionista e militarista. La novità consiste nel fatto che, nel tentativo di rivelare le «leggi naturali dello sviluppo delle ricchezze», Smith è il primo a formalizzare una teoria materialista sul meccanismo dell'operazione di mercato. Il sistema capitalista viene identificato come un tutto unico. Lo sviluppo dell'insieme dell'organismo sociale e di ciascuna delle sue parti si esplica in termini di necessità e interessi economici. Il mercato si integra nella natura delle cose e diventa l'orizzonte dello stato di civiltà.

La *communio* dello *jus gentium* di Grozio e Puffendorf viene riveduta e corretta alla luce dell'*homo oeconomicus*.

Una sola fabbrica. Un solo mercato. Nessun benessere pubblico senza divisione del lavoro, specializzazione complementare e differenziazione dei compiti. Sulla carta del globo abbozzata da questa nuova ripartizione delle attività ogni nazione è chiamata a inserirsi nella misura più naturale e più favorevole ai propri interessi e a quelli di tutto il genere umano.

Commercio e libertà smettono di essere incompatibili, essendo il primo il frutto della vocazione della natura umana a scambiare una cosa con un'altra («the propensity in human nature to truck, barter and exchange one thing for other»). Più nessuna contraddizione tra gli obblighi che competono alla morale e quelli che riguardano il commercio. L'individuo libero di vendere e comprare diventa una «sorta di mercante», e l'intera società, composta da produttori e consumatori coinvolti entrambi nel regime degli scambi, una «società di

commercio». Il mercante, posta la sua indifferenza per il luogo in cui si tiene tale commercio, è indotto a considerare l'universo intero come la propria patria. Nel suo pensiero esclusivamente finalizzato al guadagno, l'individuo è guidato da una «mano invisibile». E, pur senza averne l'intenzione, riproduce un ordine inscritto nel «codice della natura».

Nella sua opera precedente, *Teoria dei sentimenti morali* (*Theory of Moral Sentiment*, 1759), Smith faceva riferimento a tale potere trascendente le facoltà umane in termini esplicitamente teologici. In questa natura lasciata a se stessa, la struttura del libero comportamento individuale produce da sé, senza l'intervento e l'orientamento di alcuna intelligenza, le istituzioni sulle quali si fonda la società e che l'accompagnano nella sua dinamica verso un progresso necessario e continuo, ossia verso il massimo del benessere pubblico e privato. In una simile economia del *laissez-faire*, al di fuori di ogni controllo politico, la libera concorrenza ristabilisce costantemente, dopo oscillazioni passeggere, l'equilibrio delle ricchezze e tende all'equiparazione delle condizioni economiche. Ciò che fa funzionare un apparato economico di tale portata è una fondamentale molla biologica, il desiderio di arricchirsi, inseparabile dal *self interest* e dal *self love*, l'egoismo razionale. E chi è chiamato a controllarlo, assecondando la propria libera volontà, è l'individuo-consumatore. L'individualismo, una delle cause - a giudizio di More - dell'aggravamento delle ingiustizie sociali, si trasforma in principio positivo, di progresso, in una valida alternativa verso l'eguaglianza e la libertà.

Nessuna divisione del lavoro senza consumo. La nuova frammentazione del sistema commerciale mondiale riabilita la funzione storica dei mezzi di spostamento e di trasporto, «fonti primarie di civiltà». Eludendo le frontiere fittizie degli stati protezionisti, sempre sul piede di guerra, la libertà di commercio e la divisione del lavoro creano le condizioni per promuovere una pace durevole. Il carattere spontaneo della «Repubblica mercantile universale» è l'opposto del volontarismo dei vecchi progetti di accordo tra Stati, tendenti a stabilire la «pace perpetua» mediante il commercio.

Il processo degli eventi volti a realizzare lo stato di perfezione è scolpito nel marmo. Il programma delle fasi canoniche del progresso-sviluppo è come scritto nel Dna della storia dell'umanità.

Nessuna società può sottrarsi a questo schema ineluttabile di maturazione biologica che l'avvia verso la felicità nell'opulenza. In uno

dei suoi primi scritti, anteriore al 1758, intitolato Storia dell'astronomia (History of Astronomy), Smith articola la scansione dei 80 sistemi socioeconomici e le diverse epoche attraverso le quali si sono succeduti i progressi dello spirito umano. Come Turgot nel suo Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano (Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain), pronunciato nel 1750 dinanzi al consesso della Sorbona, (2) Smith intuisce quella che Auguste Comte chiamerà la «legge filosofica del progresso», o «legge dei tre stadi» (il primo, di carattere teologico; il secondo, transitorio, di carattere metafisico; il terzo, di carattere positivo o scientifico).

L'illusione, ammette nondimeno Smith - perché illusione c'è -, sarebbe credere alla piena realizzazione di questa libertà di commercio peraltro tanto desiderata. Chi vi ponesse fede «sarebbe», per usare le sue stesse parole, «folle come chi pensasse di vedere un giorno realizzate l'Oceana di James Harrington o l'Utopia di More». (3) Così l'ideale della pace duratura e universale che egli lascia intravedere tramonta là dove comincia la sfera d'azione della sicurezza nazionale. L'interesse per la costruzione della potenza navale della futura pax britannica lo fa derogare alla sua stessa posizione nei confronti dell'interventismo mercantilista e gli fa approvare senza riserve quella regolamentazione tipica del protezionismo che è il Navigation Act. Come si sa, tale decreto di Cromwell, emesso nel 1651, vietava ad ogni imbarcazione straniera di trasportare nei porti inglesi merci che non fossero di produzione nazionale. Smith ammette che questa politica non è «favorevole al commercio estero o alla crescita di quel benessere che può derivarne» ma riconosce che, «come la difesa è molto più importante del benessere», il Navigation Act è «senza alcun dubbio il più saggio di tutti i regolamenti commerciali inglesi». E adotta lo stesso punto di vista protezionista anche nei confronti della pesca, in quanto

«contribuisce alla difesa della nazione aumentando il numero di marinai e imbarcazioni». (4) Bisognerà attendere che la pax britannica regni sui sette mari e che si attivino tra poco le reti della comunicazione sottomarina perché l'Inghilterra, in pieno boom industriale, opti per il libero scambio, aprendo così le sue porte a tutte le navi straniere e concedendo alle sue colonie il diritto di commerciare con qualsiasi paese. Il che accadrà nel 1850, alla vigilia dell'inaugurazione del primo cavo sottomarino tra Dover e Calais, e della prima Esposizione Universale, la «Great Exhibition of the Works of Industry of All

Nations» del Crystal Palace.

2. La gravidanza del modello della libertà di mercato

Adam Smith non poteva prevedere tutti questi eventi, a cominciare da quello, capitale, della rivoluzione industriale, della quale peraltro l'Inghilterra del suo tempo si apprestava ad essere uno degli elementi di punta. Nella sua opera svolge sempre un ruolo fondamentale l'economia agraria. È sempre l'agricoltura l'industria di base. Il lavoro stesso, inteso come fonte di ricchezza, è innanzitutto lavoro agricolo, e il valore-lavoro si misura innanzitutto in base allo standard del grano. (5) Smith è l'uomo del commercial spirit rivolto verso gli scambi con l'esterno e non il precursore del «sistema industriale». Da questo punto di vista, non è tanto lontano dalle "visioni" del suo contemporaneo Louis-Sébastien Mercier che, nel 1784, vede sempre nel commercio l'«anima» della capitale inglese.

Il difetto di prospettiva non impedisce a questa prima dottrina del liberalismo di espandersi attraverso il continente. Riabilitando il libero arbitrio individuale quale incentivo alle istituzioni, la sua filosofia politica conquista coloro che intendono liberarsi del giogo dell'arbitrio di stato e secolarizzare la società. Glenn R. Morrow, esegeta del pensiero dell'economista scozzese, ha tutte le ragioni di affermare che «al pari degli autori della Dichiarazione d'indipendenza americana e della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, Smith, nella sua concezione degli individui quali entità astratte, ritiene di avere identificato entità assolute e irriducibili come erano ritenuti essere gli atomi dai fisici del suo tempo». (6) Solo in Francia, l'Enquiry (Enquête) conosce, prima del 1801, sei edizioni in tre traduzioni diverse. Nel 1790, in piena Rivoluzione, Condorcet (1743-94), deputato all'Assemblea legislativa, trova il tempo per pubblicare nella «Bibliothèque de l'homme public», in occasione della seconda traduzione in francese, una lunga recensione entusiastica dell'Enquête. Quanto alla Teoria dei sentimenti morali, opera tradotta da Sophie de Grouchy, moglie di Condorcet (Théorie des sentiments moraux), raggiunge le tre edizioni. La Rivoluzione si nutre anche dei testi dei filosofi utilitaristi inglesi: nel 1791 l'Assemblea nazionale dà ordine di pubblicare la traduzione del Panopticon di

Jeremy Bentham.

Al paradigma mercantile della libertà si ispirano anche i modi di espressione delle libertà politiche. L'abbé Emmanuel-Joseph Sieyès, direttore all'epoca del «Journal de la Société de 1789», fondato insieme a Condorcet, vi fa riferimento per la legittimazione della libertà di stampa.

«Non potrete porre un limite, signori, - esclama di fronte ai rappresentanti dell'Assemblea nazionale costituente il 20 gennaio 1790, - ai mezzi di comunicazione tra gli uomini: l'istruzione e le nuove verità sono come tutti gli altri generi di prodotti; anch'esse sono frutto del lavoro. Ora, sappiamo che in ogni specie di lavoro è la libertà di fare e la facilità del debito che sostengono, stimolano e moltiplicano la produzione: così ostacolare senza motivo la libertà di stampa sarebbe come attaccare il frutto della natura quando è ancora in germe [...]. Come sarebbe più naturale, invece, soprattutto quando si presta giustamente molto interesse ai progressi del commercio, favorire con tutte le forze ciò che v'importa di più, il commercio del pensiero!». (7) Lettore assiduo di Smith e Harrington, Sieyès evoca sia la necessità della divisione del lavoro sostenuta dal primo, sia il «corpo dei muti» di Oceana immaginato dal secondo per giustificare la propria concezione del governo rappresentativo in opposizione alla democrazia diretta. Infine, nel suo rapporto sulle scuole centrali letto dinanzi alla Convenzione il 25 febbraio 1795, Joseph Lakanal giustifica l'introduzione nell'insegnamento di discipline come «l'agricoltura, il commercio e le arti e mestieri» rifacendosi esplicitamente all'«Essai sur les richesses des nations, l'opera più utile ai popoli dell'Europa». (8) Una volta tramontati i momenti salienti della Rivoluzione, i discepoli francesi di Smith ne ampliano il sistema emendando il suo «oblio» del produttore a esclusivo vantaggio del consumatore sovrano.

Nel 1803, nel suo Trattato di economia politica o semplice esposizione del modo in cui si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze (*Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*), Jean-Baptiste Say (1767-1832) pone al primo posto, quale fondamento della società economica, lo spirito dell'«industrialismo», al quale fa seguire due nuove forze: la macchina come realizzazione del capitale e il ruolo dell'imprenditore. Di più. Say estende il concetto di produttività, limitato in Smith agli oggetti

materiali, ai «servizi immateriali». Questo medesimo concetto di produttività viene elaborato da Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836). «Produrre è dare alle cose un'utilità che non avevano [...]. I manifatturieri fabbricano, i commercianti trasportano: ecco tutta la nostra industria; la quale consiste semplicemente nel produrre benefici». (9) Nella società, considerata una «serie di scambi» che comportano «concorso di energia, crescita e conservazione dei Lumi e divisione del lavoro», l'utilità di questi tre effetti obbliga a una distinzione tra la «classe produttiva» («l'intera classe lavoratrice») e «la vera classe dei parassiti» o degli «oziosi». Una dicotomia che è all'origine del conflitto tra l'imprenditore e il capitalista. Il Trattato sulla volontà e i suoi effetti (*Traité de la volonté et de ses effets*), da cui ricaviamo alcune citazioni di Destutt de Tracy - mente filosofica degli «ideologi» -, sarà pubblicato in Francia solo nel dicembre 1815, dopo la caduta dell'Imperatore (nel 1800

Napoleone aveva detto di questi creatori della «scienza delle idee»: «Sono dodici o quindici metafisici buoni da buttare in acqua; sono pidocchi che ho sui miei abiti»). (10)

Piuttosto che pubblicare sotto l'Impero il manoscritto iniziato nel 1805, Destutt l'inviò a Thomas Jefferson, il quale conosceva i suoi scritti su Lo spirito delle leggi di Montesquieu (11) e lo aveva incoraggiato a comporre un trattato di legislazione ! Tutti questi dibattiti e interventi aprono la strada al Sistema industriale (*Le système industriel*, 1820-21) di Claude-Henri de Saint-Simon e alla sua dottrina della riorganizzazione della società attraverso le reti di comunicazione.

3. Condorcet e la Repubblica universale delle scienze

La Francia rivoluzionaria ha costruito la propria unità e identità nazionale nel momento in cui si è data un'identità universale.

Di più. Nel momento in cui inventa l'«universalità», quella dei valori, dei diritti dell'uomo, delle libertà, della cultura, della democrazia. La sua proiezione al di là dei confini è contemporanea all'integrazione del suo stesso territorio. Al punto che la formula valida sul piano interno - «Una nazione, una legge, un solo idioma» - è declinabile anche sul piano esterno. Ecco perché, ad esempio, il discorso sulla necessità di

stabilire la fluidità degli scambi tra i cittadini della nuova Repubblica attraverso l'armonizzazione delle pratiche linguistiche si coniuga tanto facilmente con l'universalismo. Nel suo rapporto sugli idiomi stranieri e l'insegnamento del francese (1794) Bertrand Barère dichiara: «Se parlassi a un despota, mi condannerebbe [...]. Il despota aveva bisogno di isolare i popoli, di separare i paesi, di dividere gli interessi, di ostacolare le comunicazioni, di bloccare la simultaneità dei pensieri e l'identità dei movimenti. Il dispotismo manteneva la varietà degli idiomi; una monarchia deve somigliare alla torre di Babele; per il tiranno esiste un'unica lingua universale, quella della forza, per ottenere obbedienza, e quella delle imposte, per ottenere denaro». (12)

Nello stesso anno, nel suo rapporto Sulla necessità e i modi per eliminare i dialetti e «universalizzare» l'uso della lingua francese (*Sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois, et d' "universaliser" l'usage de la langue française*), l'abbé Grégoire rincara la dose: «Una lingua universale è nel suo genere quello che la pietra filosofale è in chimica. Ma almeno si può uniformare (sic) la lingua di una grande nazione in modo che tutti i cittadini che la compongono possano, senza ostacoli, comunicarsi i propri pensieri. Quest'opera, che non fu mai pienamente intrapresa presso alcun popolo, è degna del popolo francese, capace di centralizzare tutti i settori dell'organizzazione sociale». E conclude con queste parole: «Nulla rallenterà il corso di una rivoluzione che si propone di migliorare la sorte della specie umana». (13)

Ogni prospettiva stabilizzatrice, ogni normalizzazione o soppressione degli imprevisti, si vuole figlia dell'universalità e della libertà. «A tutti i popoli, per tutti i tempi!», avevano l'abitudine di gridare i rivoluzionari. (14) Ecco come, nel 1792, il matematico Lalande riferisce, dinanzi ai deputati della Convenzione nazionale, circa lo stato dei lavori sull'invenzione del metro e l'unificazione del sistema di pesi e misure: «A nome dell'Accademia delle Scienze, sono felice di avere concorso all'esecuzione di un progetto glorioso per la nazione, utile all'intera società, e che può diventare, per tutti i popoli che lo adotteranno, un nuovo vincolo di fratellanza collettiva». Di passaggio, come fosse un'annotazione marginale, Lalande fa rilevare che «l'uniformità e l'universalità delle misure faciliteranno tutti i calcoli commerciali». (15) E l'abbé Grégoire, presidente di seduta, gli risponde in questi termini: «Stimabili scienziati, è grazie a voi che l'universo dovrà questo favore alla Francia. Voi avete fondato la vostra teoria sulla

natura [...]. Voi avrete la gloria di avere scoperto che il mondo intero è un'unità stabile: una verità benefica destinata a costituire un nuovo legame tra le nazioni e una delle più utili conquiste dell'eguaglianza». (16)

L'origine del termine «normale», inizialmente applicato alle scuole di nuova istituzione, risale - come viene spiegato ai lettori del «Journal de Paris» - al «lessico della geometria», e «richiama espressamente la squadra e la livella». (17) Figure dell'Eguaglianza, il regolo e una livella sono gli attributi della dea Filosofia. I due emblemi vengono disegnati sul calendario repubblicano, simbolo del tentativo rivoluzionario di fare tabula rasa del passato. Sono posti alla destra della dea, che calza il berretto della Libertà e siede su un trono di marmo decorato con immagini della Natura, e sono accompagnati dalla seguente didascalia: «Essa calpesta sotto i piedi i gotici monumenti dell'errore e della superstizione sui quali si fondava l'antica divisione del tempo».

Il filosofo Georges Canguilhem definirà il «razionalismo» il «privilegio sistematico e universale di un metodo di matematizzazione dell'esperienza». (18) È questo razionalismo che nel periodo rivoluzionario regge tanto le regole organizzative dell'istruzione quanto la normativa dello spazio e del tempo effettuata allo scopo di «raggiungere tutti in egual misura». Una forma di fede talmente accecante che impedisce di discernere, nei Lumi, il punto d'origine delle tenebre, di vedere la frontiera sempre permeabile tra ragione e sragione. Si sopravvaluta la presenza della prima e si sottovalutano le potenzialità della seconda.

In tale quadro, tocca al matematico e filosofo Condorcet, membro-fondatore del «Club degli Amici dei Negri» e sostenitore di una

«Repubblica federativa, universale e fraterna», declinare con grande perspicacia l'alleanza tra la patria e l'universo. «Le nostre speranze nei destini futuri della specie umana possono ridursi a tre punti importanti: la distruzione della diseguaglianza tra le nazioni; i progressi dell'eguaglianza in uno stesso popolo; infine, il perfezionamento reale dell'uomo». (19) È così che, nel suo Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), finito di scrivere nell'ottobre 1793, introduce la Decima epoca. La «Decima epoca» è lo stadio di civiltà a cui sono giunti i «popoli più illuminati». Quali lezioni ricavare dal loro «essere i più illuminati»? Solo con la ragione si governano i popoli

veramente liberi; la natura non ha condannato gli abitanti di nessuna contrada del globo a non godere mai della libertà e a non esercitare mai la ragione contro la « tirannia dell'errore». È finito il tempo di «quei progetti di pace perpetua che hanno occupato il tempo e consolato l'anima di qualche filosofo». Saranno delle «confederazioni perpetue» ad «accelerare i progressi della fraternità tra le nazioni». (20) I popoli sapranno di non potere «divenire conquistatori senza perdere la loro libertà».

Senza istruzione e informazione non esiste cittadino, dice Condorcet.

Nella «guerra della ragione contro i pregiudizi», l'illuminazione generale degli spiriti è la vittoria stessa della civiltà e dell'eguaglianza. Esiste trasmissione di conoscenze solo a patto di costruire una scienza sociale normativa, meglio, un'«arte sociale», un'arte che ha come scopo principale il governo della società. Per elaborarla, Condorcet ricorre allo strumento matematico. Questa scienza sociale matematizzata grazie al calcolo delle «combinazioni» e delle «probabilità» che avrà per oggetto gli uomini e il «corso delle operazioni dello spirito umano» sarà la «matematica sociale». Due sono i mezzi collettivi che devono influire entrambi sul perfezionamento dell'«arte di costruire» e su quello delle scienze. Il primo riguarda l'«impiego di metodi tecnici». È la pedagogia della «tabella», l'«arte di riunire un gran numero di oggetti sotto una disposizione sistematica che permetta di vederne subito i rapporti, di coglierne rapidamente le combinazioni, di formarne di nuove più facilmente». (21) Il secondo è l'istituzione di una «lingua universale»: una lingua la quale «esprime mediante simboli sia oggetti reali sia concetti ben determinati che, composti da idee semplici e generali, sono gli stessi o possono formarsi egualmente nell'intelletto di ogni uomo; sia, infine, i rapporti generali tra queste idee, le operazioni dello spirito umano, quelle operazioni che sono proprie di ogni scienza, o i metodi delle arti». (22) Una simile lingua dei segni non avrebbe gli inconvenienti del linguaggio ermetico proprio della scienza. Quelli che la conoscessero potrebbero facilmente trasferirla nella lingua del loro paese. Chiamata a perfezionarsi continuamente, tale lingua dotata di «certezza geometrica» «servirebbe a conferire ad ogni oggetto abbracciato dall'intelligenza umana un rigore, una precisione tale da rendere facile la comprensione della verità, e pressoché impossibile l'errore». (23)

Il fatto che il tema della lingua universale occupi un posto così centrale affonda le sue radici nella storia. La «Decima epoca», che acquisisce a questo punto un carattere di necessità, dev'essere vista come il compimento di un lungo processo di formazione degli strumenti di trasmissione delle idee. Provando a mettere ordine in quell'«abisso di disordine» (Quesnay) che è la storia del passato dell'umanità, Condorcet arriva ad articolarla in dieci epoche - badando a individuare in ciascuna di esse la genesi dei mezzi di comunicazione dell'«illuminazione progressiva» -, con due grandi momenti culminanti: l'affermazione della scrittura alfabetica e quella della stampa. Più congiunturalmente, all'orizzonte del progetto di una lingua universale «efficace quanto quella dell'algebra», in Condorcet, come nella maggioranza dei rivoluzionari, agisce un modello affascinante: quel primo rigoroso sistema semiologico che è il metodo moderno di educazione dei sordomuti, inventato nel 1776 dall'abbé de l'Epée e perfezionato sotto la Rivoluzione dal suo successore, l'abbé Sicard.

A completamento delle sue speculazioni sui «futuri progressi dello spirito umano» raccolte sotto la Decima epoca, Condorcet redige un frammento sull'Atlantide o Sforzi congiunti della specie umana per il progresso delle scienze (*Fragment sur l'Atlantide ou Efforts combinés de l'espèce humaine pour le progrès des sciences*). Il riferimento all'utopia di More vi trova ampio spazio, prescindendo tuttavia da qualsiasi ricorso alla finzione. Si tratta infatti dell'esposizione piuttosto arida, e a grandi linee, di un progetto per una «riunione generale degli scienziati del globo in una repubblica universale delle scienze». La sola la cui utilità non sia una «puerile illusione». Come per gli emissari dei sapienti dell'isola di Bensalem, la loro missione consiste nel raccogliere, inventariare e ordinare lo stato e il processo delle conoscenze in «ciascun settore delle varie scienze», poiché «nessuna scienza è estranea a quanto viene coltivato dalle altre». (24) Tre sostanziali differenze distinguono tuttavia gli scienziati dell'Atlantide di Condorcet dai sapienti di Bensalem. In primo luogo, essi non proteggono gelosamente i risultati della loro ricerca, anzi, li condividono, nel corso di «iniziative comuni», con le nazioni che «hanno cura di coltivare la propria ragione, di aumentare le proprie conoscenze o la propria attività o il proprio piacere». (25) È il loro interesse a mettere in comune il patrimonio delle conoscenze per fare progredire lo spirito umano non può limitarsi a una comunicazione tra dotti: deve assecondare i fini di una società in cui

«regni una vera eguaglianza». Gli scienziati, insomma, hanno il compito di illuminare le idee di un popolo che delibera e crede all'efficacia democratica della parola scambiata sulla pubblica piazza. In secondo luogo, non vivono in un mondo di armonia, avulso dalle tensioni inerenti allo spirito di emulazione, allo spirito di scuola, alle vanità dell'amor proprio, agli intrighi, alla verbosità e al ciarlatanismo (due termini usati da Condorcet, il quale, pur in termini generali, insiste sull'esistenza del conflitto e del male in una società che non ha chiuso del tutto con i «pregiudizi»): anzi, simili mali rischiano di far fallire il progetto «congiunto» di ricerca della verità. In terzo luogo, sempre in antitesi con la città della scienza della Nuova Atlantide, la Repubblica universale delle scienze è costruita sulla «totale eguaglianza dei diritti tra gli individui dei due sessi [...] nelle leggi, nelle istituzioni e in tutti i settori del sistema sociale». (26)

Il matematico-filosofo ha redatto il Saggio mentre viveva in clandestinità per sfuggire a un mandato d'arresto emesso a seguito delle sue critiche indignate alla nuova Costituzione e al rifiuto da parte della Convenzione del progetto di Costituzione federativa detta «girondina». Un progetto che egli aveva preparato con l'americano Thomas Paine (1737-1809), la cui opera *Il senso comune* (*The Common Sense*) aveva galvanizzato nel 1776 i miliziani e i soldati volontari in rivolta contro la metropoli britannica. Il Saggio sarà pubblicato un anno dopo la morte misteriosa di Condorcet nella prigione di Bourg-l'Égalité (sic). Il fatto notevole è che il testo non lascia trasparire nulla della sua situazione personale. Mentre la macchina rivoluzionaria lo stritola, Condorcet fa professione di ottimismo.

4. Della democrazia telegrafica o la nascita di un'utopia

Non esiste democrazia possibile « al di là della portata della voce», sosteneva Jean-Jacques Rousseau. Ed è proprio ciò che contesta Alexandre-Théophile Vandermonde (1735-96), il quale, nel marzo 1795, ricorre, per smentirlo - dall'alto della prima cattedra di Economia politica creata in Francia -, a quell'altra «lingua dei segni» che è il codice telegrafico. Otto mesi prima, il ministro della Guerra ha inaugurato la prima linea telegrafica ottica (ParigiLilla), a uso esclusivo

degli eserciti di un paese in stato di assedio.

«Si è parlato a proposito del telegrafo», possiamo leggere nelle note del corso di Vandermonde, «in termini che mi sembrano estremamente appropriati e che ne pongono in risalto tutta l'importanza; nel senso che l'essenza di tale invenzione può rendere possibile l'istituzione della democrazia presso un grande popolo.

Molti uomini rispettabili, tra i quali bisogna annoverare Jean-Jacques Rousseau, hanno ritenuto che l'istituzione della democrazia fosse impossibile presso i grandi popoli. Come potrebbe, un grande popolo, deliberare all'unanimità? Presso gli antichi, tutti i cittadini si riunivano in una piazza; si scambiavano le loro opinioni; manifestavano all'istante i loro voleri [...]. L'invenzione del telegrafo è un nuovo dato di cui Rousseau non ha potuto tener conto nei suoi calcoli [...]. Può servire a parlare correntemente e distintamente a grandi distanze come se si fosse in una sala: e potrebbe rispondere da solo alle obiezioni contro la possibilità delle grandi repubbliche democratiche e, anche prescindendo da queste, delle costituzioni rappresentative». (27) Il tipo di scenario disegnato da Vandermonde è condiviso da molti altri. Nel settembre 1794, all'indomani della prima trasmissione, anche Barère si era entusiasmato: «È un mezzo che tende a consolidare l'unità della Repubblica grazie al legame interno e immediato che assicura a tutte le sue parti [...]. I popoli moderni, tramite la stampa, la polvere da sparo, la bussola e la lingua dei segni telegrafici hanno rimosso gli ostacoli maggiori che si frapponevano alla civiltà umana e all'unificazione degli uomini in grandi repubbliche. È così che le arti e le scienze servono la libertà». (28)

Un breve dibattito pubblico ha luogo, due settimane dopo, tra Vandermonde e uno dei suoi allievi, tale Létade (la maggioranza dei suoi compagni ammette di non avere idea del telegrafo e chiede che gliene venga fatta una descrizione). Domanda: Cittadino professore, lei ha detto che il telegrafo può rispondere da solo alle obiezioni contro la possibilità delle grandi repubbliche democratiche. Io capisco che possa essere di grande utilità in tempo di guerra, sia per far conoscere molto prontamente la posizione dei nostri nemici, sia per trasmettere piani d'azione. E capisco anche la sua utilità in tempo di pace, anzi, credo debba contribuire molto ad assicurare progressi e successi commerciali. Ma non vedo quale connessione possa esservi tra l'invenzione del telegrafo e l'istituzione di un governo democratico. La prego di volermi

chiarire questa opinione».

Risposta: «L'obiezione, che trae la sua maggior forza dall'autorità di Jean-Jacques Rousseau, ha prodotto un grave effetto negativo, che Rousseau non poteva prevedere [...].

Tutti gli abitanti dei luoghi che si trovano su una linea telegrafica - da dove è possibile captare segnali - possono comprendere questi stessi segnali, se non sono segreti, così come li comprendono oggi i rappresentanti del popolo di Lilla, ai quali è stata fornita da Parigi la chiave per decodificarli. Si possono stabilire tante linee telegrafiche quante sono oggi le vie postali: non v'è dunque alcun impedimento a che i cittadini della Francia si comunichino le loro rispettive informazioni e volontà, in un tempo sufficientemente breve perché tale comunicazione debba considerarsi istantanea.

Gli sviluppi circa il possibile perfezionamento del telegrafo ci porterebbero però troppo lontano dal nostro argomento». (29) Sappiamo quello che poi effettivamente accadde. Il telegrafo ottico e il suo linguaggio in codice sono rimasti monopolio dei ministeri della Guerra e degli Interni praticamente fino all'impianto delle linee del telegrafo elettrico. E, nel corso della storia delle tecnologie e delle reti di comunicazione, l'argomento di Vandermonde mostrerà in più di un'occasione i suoi punti deboli. A ogni generazione tecnologica, si rinnoverà l'eterna promessa delle agorà comunicazionali. Eppure, né la discrepanza tra l'unanimità armonica fatta intravedere dal dispositivo tecnologico e la complessità dei reali rapporti di forza sociali ed economici, né la contraddizione tra il desiderio di lasciare libero corso agli impieghi cittadini delle tecniche di comunicazione e gli obblighi di regolazione dell'ordine sociale e produttivo, faranno vacillare questo mito.

Vandermonde tiene il suo corso di economia politica nel quadro della Scuola Normale dell'anno III, un'istituzione pedagogica d'avanguardia che, nei pochi mesi dell'inverno 1795, aprì le porte a circa millequattrocento allievi venuti da ogni angolo della Francia per imparare, dalla viva voce di Buache, Mentelle, Volney, Laplace, Daubenton, Monge, Sicard e tanti altri, l'arte dell'intelligenza, l'arte della parola, la storia, l'economia politica, la geografia, la matematica, la chimica, la fisica, la storia naturale. Ognuno di questi scienziati espone in forma sistematica la propria disciplina e insegna l'arte d'insegnare. Il carattere - effimero - dell'iniziativa non ha purtroppo alcun riscontro con

l'impronta - viceversa duratura che i suoi presupposti filosofici hanno lasciato nella storia non solo del sistema d'insegnamento ma anche della società e del pensiero francesi. Come osserva Pierre Macherey, «questa istituzione pilota ha svolto una funzione di laboratorio teorico, all'interno del quale si è effettivamente avviato il processo di una rivoluzione del pensiero». (30) E potremmo aggiungere: un laboratorio all'interno del quale si è cominciato a pensare il ruolo della comunicazione.

La filosofia che ispira l'iniziativa, appellandosi direttamente agli ideali scientifici di Condorcet, è una filosofia innanzitutto globale. Luogo di apprendistato della *droite raison* sottratta all'egemonia del caso, la Scuola mira a riunire le varie scienze in una conoscenza unificata.

L'interdisciplinarietà e l'armonizzazione dei diversi saperi appaiono indispensabili per poterli «comunicare».

Il fine rimane infatti l'applicazione di una nuova pedagogia: «Insegnare a tutti come pensano quando pensano correttamente».

L'obiettivo prioritario di questa «scuola dei metodi» è, più che lo sviluppo del sapere, l'organizzazione e la gestione dei saperi onde assicurarne una diffusione paritaria. L'aggettivo «normale», che qualifica il tipo di istituzione, riassume così il suo autentico significato egualitario di «uniforme a una norma I equiparato». E l'esperimento, per quanto breve, sarà sufficiente ad anticipare quello che, nel 1796, Destutt de Tracy, nella sua Memoria sulla facoltà di pensare (*Mémoire sur la faculté de penser*), battezzerà, *stricto sensu*, «ideologia». Un nuovo approccio filosofico che elegge a proprio campo di osservazione le forme concrete della genesi delle conoscenze, lo studio del come e non del perché: condizione irrinunciabile, fondamento dell'«arte di comunicare le proprie idee».

È così che, sul piano degli insegnamenti specifici, il tema della «comunicazione» acquisisce un trattamento scientifico. Nelle sue lezioni, lo stesso Vandermonde s'incarica di dimostrare come la sua menzione dell'invenzione del telegrafo ottico trovi posto in un ampio inventario delle scoperte che hanno contrassegnato tanto l'allargamento dello spazio economico e politico (poste e trasporti, lettere di cambio, stampa, giornali e riviste) quanto il perfezionamento delle strategie militari (egli tratta anche degli aerostati di osservazione militare, altro modo per trasmettere informazioni per mezzo di segnali, inaugurato in

occasione della battaglia di Fleurus nel 1794, e si rivela più preveggen- te del futuro imperatore Napoleone, che cinque anni dopo licenzierà i piloti di aerostati militari e smantellerà la loro scuola, istituita dalla Convenzione nazionale). Se il titolare della cattedra di Economia politica assegna una tale importanza ai mezzi per «comunicare i pensieri e i voleri» è perché, come insegna egli stesso agli studenti il 23 marzo 1795, «occorre illuminare completamente quella parte del popolo che detiene il potere effettivo, non essendo più il momento di pensare d'ingannarla con delle menzogne». A questo punto, infatti, «dei quattro modi di governare gli uomini, il dominio della forza, il peso dell'autorità, l'influenza della seduzione, l'ascendente della fiducia, rimane in piedi soltanto l'ultimo». (31)

Il fatto che Vandermonde sia uno dei pochi scienziati a sottolineare, nel suo corso, l'importanza dell'invenzione del telegrafo, è anche motivato da un interesse lungamente coltivato per le arti meccaniche, che egli ha potuto soddisfare nel corso dei suoi diversi incarichi di amministratore dell'Innovazione tecnica. Nei primi anni Ottanta, Vandermonde ha preso il posto, tra l'altro, di Jacques de Vaucanson (1709-82), l'inventore degli automi - precursori, in qualche modo, delle macchine programmate -, quale commissario dell'Ufficio di commercio, un istituto preposto sia al deposito, alla conservazione, alla gestione e alla promozione dei brevetti industriali, sia alla riproduzione in miniatura delle macchine inventate.

Questo profilo professionale, tra l'altro, lo induce a insistere, nel suo corso, sul rapporto tra l'introduzione delle macchine nella fabbricazione dei prodotti - resasi necessaria per ridurre i costi e «i vantaggi che ne possono derivare nel commercio estero». Uno studio del nesso tra la tecnica e l'economia che logicamente lo porta a contraddire la teoria, allora dominante, di Smith. Vandermonde è quindi uno dei pochi economisti del suo tempo a osare screditare i colleghi che difendono la dottrina del libero scambio questi «suggeritori foraggiati dal ministero britannico» -, preferendogli un altro scozzese sostenitore di principi del tutto diversi, James Steuart (1712-80), autore misconosciuto di un'Indagine sui principi di economia politica (*Inquiry into the Principles of Political Economy*, 1767) che il francese si è fatto tradurre nel 1789. Al contrario di Smith, Steuart ritiene che non vi sia nulla di naturale nella differenziazione dei compiti all'interno della divisione del lavoro attualmente operante tra le varie nazioni. A suo

avviso, a costituire la specificità di un'economia nazionale sono gli uomini. Di qui la necessità di un'organizzazione e di una regolamentazione del lavoro atte ad assicurare la loro formazione: un imperativo incompatibile con il liberalismo economico. (32)

Un altro esponente cardine della Scuola Normale dell'anno III, il fondatore della cattedra di Storia Constantin-François de Chassebceuf, detto Volney (1757-1820), introduce anch'egli nei suoi corsi una riflessione sul nesso comunicazione/tecnica/società. E ingaggia una polemica con i suoi studenti sulla necessaria distinzione tra l'«impossibile» e l'«inverosimile» nella costruzione del racconto storico, mettendo a confronto una delle ultime innovazioni, l'ascensione in pallone, questa volta a fini civili, effettuata a Parigi nel 1783 da Pilâtre de Rozier e dal marchese d'Arlandes, e il viaggio aereo di cui parla il padre gesuita tedesco Athanasius Kircher, autore di molte opere matematiche e fisiche, in *Mundus subterraneus* (1664-65). In sintonia con le analisi di Condorcet sul ruolo della stampa, Volney vede in essa uno sviluppo di immensa portata al quale annette il seguente esito: «Quando ci viene detto che nelle loro nuove progettazioni gli americani tracciano innanzitutto una strada attraverso la quale recano una macchina stampatrice per ricavarne un foglio d'informazione, mi pare che con questa doppia operazione abbiano raggiunto lo scopo, e messo a punto l'analisi di ogni buon sistema sociale, poiché la società non è altro che la facile e libera comunicazione tra le persone, i pensieri e le cose, e l'intera arte di governo si riduce ad impedire gli attriti violenti capaci di distruggerla». (33) In quest'ammirazione per gli americani si coglie la prima sedimentazione dell'idea che i francesi si stanno facendo dell'«America» quale culla mitica della libera comunicazione: quello che molto più tardi si chiamerà «Americanismo».

Parallelamente ai corsi di storia, Volney redige le sue *Questioni di statistica ad uso dei viaggiatori* (*Questions de statistique à l'usage des voyageurs*), nelle quali occupano grande spazio gli indicatori comunicazionali, non solo quelli relativi all'importanza delle comunicazioni per il commercio, ma anche quelli collegati ai dispositivi di formazione dell'opinione pubblica. Domande 131 e 132: «Esistono tipografie, fogli di informazione, biblioteche?»; «I cittadini vi si riuniscono per conversare e leggere?». Domande 133 e 134: «Esiste una vasta circolazione di persone e cose nel paese?»; «Esistono stazioni di posta per i cavalli e la corrispondenza?». (34)

Con Condorcet, Volney è uno dei pochi uomini della Rivoluzione a dimostrare una mentalità veramente cosmopolita. Nel 1787 il suo Viaggio in Siria ed Egitto (Voyage en Syrie et en Egypte), frutto di un soggiorno di due anni, ha contribuito a separare in modo definitivo le problematiche relative all'Oriente dai riferimenti alla Bibbia e alla teologia. (35) L'anno successivo pubblica Considerazioni sulla guerra dei Turchi e dei Russi (Considerations sur la guerre des Turcs et des Russes) e aderisce al «Club degli Amici dei Negri».

Dopo la chiusura della Scuola Normale dell'anno III, s'imbarca per gli Stati Uniti, dove rimane due anni e mezzo. Nel 1790, in occasione della seduta del 18 maggio dell'Assemblea costituente sul diritto di pace e di guerra, Volney mostra quanto gli stia a cuore la diffusione dei diritti dell'uomo e del cittadino quale garanzia del diritto delle nazioni. È lui infatti a proporre un progetto di decreto che inizia con il seguente preambolo: «Oggi voi farete il vostro ingresso nel mondo politico. Fino a questo momento avete deliberato nella Francia e per la Francia; da oggi delibererete per l'universo e nell'universo. Voi vi accingete, oserei dire, a convocare l'assemblea delle nazioni». Il primo punto del progetto stabilisce che a giudizio dell'Assemblea «l'universalità del genere umano non è che un'unica, identica società, il cui oggetto è la pace e la felicità di tutti e di ciascuno dei suoi membri». (36) Il progetto viene applaudito dall'assemblea ma non viene votato. Centoventi anni dopo, alcuni degli ispiratori della Società delle Nazioni crederanno di vedere nella filosofia dell'«Assemblea delle nazioni» uno dei loro prolegomeni.

5. Anacharsis Cloots, oratore del genere umano

Il «patriottismo senza altri confini che non siano l'universo» (Danton) ha avuto la sua controparte in un patriottismo esacerbato, quello che il XIX secolo chiamerà «sciovinismo». L'esito dell'appello all'universale come strumento di governo è spesso cambiato, a seconda dell'opportunismo delle fazioni che hanno dominato di volta in volta la scena rivoluzionaria. E molti tenderanno a dimenticare il progetto fallito di Volney.

Il 21 aprile 1793, dinanzi alla Convenzione nazionale, Robespierre (1758-94) afferma che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del

cittadino «è stata fatta per un gregge di creature umane rinchiuso in un angolo del globo e non per l'immensa famiglia alla quale la natura ha dato la terra per dimorarvi e soggiornarvi». (37)

Il 25 dicembre lo stesso uomo, la cui stella è in ascesa, addita alla pubblica vendetta gli stranieri simpatizzanti della Rivoluzione, in quanto «nemici della patria»: «Nulla è più somigliante all'apostolo del federalismo del predicatore intempestivo della repubblica una e universale: l'amico dei re e il procuratore generale del genere umano s'intendono molto bene; il fanatico coperto di scapolari e il fanatico che prega l'ateismo hanno molte cose in comune; i baroni democratici sono fratelli del marchese di Coblenza, e a volte i berretti rossi sono più vicini ai nobili di corte di quanto si possa pensare». (38) Contro questi «nemici del popolo e della libertà», questi «colpevoli inventori di perfidi sistemi», bisogna «proteggere il patriottismo, anche nei suoi errori». Tredici giorni dopo, la Convenzione escludeva dal suo seno i deputati di nascita straniera. Un altro pacchetto di misure più generali prevedeva l'espulsione per chiunque non fosse in grado di giustificare una professione o una proprietà acquisite prima della Rivoluzione.

L'esponente più illustre dei «baroni democratici» è Jean-Baptiste Cloots, detto Anacharsis (1755-94), deputato alla Convenzione. «Barone in Germania ma cittadino in Francia», è così che firma i suoi primi articoli questo «gallofilo», come ama chiamarsi, nato da una famiglia d'origine belga-olandese emigrata nei pressi di Clèves (la patria del Candide di Voltaire), che fa rotta fin dalla presa della Bastiglia verso la Parigi degli ideali della solidarietà planetaria. La cittadinanza francese gli viene effettivamente concessa dall'Assemblea nazionale, su proposta dei sanculotti, nell'agosto 1792: a lui e ad altri diciassette stranieri, «amici della libertà e della fratellanza universale, che hanno consacrato i loro sforzi e le loro veglie a bandire i pregiudizi dalla Terra». Tra questi, sei inglesi (tra cui Jeremy Bentham), tre americani (tra cui Thomas Paine), un anglo-americano, un italiano, un polacco e cinque tedeschi (tra cui il poeta e drammaturgo Karl Schiller). Il soprannome che si è dato nel 1790, Cloots se lo è scelto perché «qualifica bene la sua immagine». Come lui, Anacarsi, greco d'adozione e scita di nascita, veniva dal Nord. Entrambi sono filosofi. L'uno è discepolo di Voltaire, l'altro di Solone. Entrambi perfezionano la propria formazione visitando molti paesi. Entrambi assistono alla fondazione di una nuova repubblica, l'uno a Parigi, l'altro ad Atene. Infine, Anacarsi

sogna di stabilire legami intellettuali tra la Scizia e la Grecia. Cloots vede sorgere le fondamenta di una società futura e vuole «unire tra loro tutti gli individui, sia francesi che stranieri». (39) Ribattezzandosi Anacharsis, egli assume anche l'appellativo di «oratore del genere umano». Ed è in tale veste che difende presso il tribunale dell'Assemblea costituente, nello stesso 1790, un'«ambasceria del genere umano» composta da trentasei stranieri, a nome dei quali dichiara che il mondo aderisce alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.

Poche arringhe e orazioni a favore della Repubblica universale esprimono fino a questo punto le «sovreccitazioni» e le «ebbrezze» dell'«età dell'oro della libertà». «Io non voglio né despoti né popoli, e tutti coloro che valuteranno le mie ragioni avranno il mio stesso volere: si incolonneranno sotto l'orifiamma del genere umano, gridando con trasporto "una sola nazione, una sola assemblea, un solo principe [termine inteso qui nella sua "accezione filosofica", precisa in nota](40)», esclama Cloots nel 1792 in *La Repubblica universale o Lettera ai tirannicidi* (*La République universelle ou Adresse aux tyrannicides*). Una convinzione che ribadisce con forza ad ogni occasione.

La rivoluzione in Francia è l'inizio della «rivoluzione nel mondo», la realizzazione degli «oracoli della ragione invariabile». Il «Congresso bizzarro e ridicolo» al quale l'abbé de Saint-Pierre invitava le «potenze incoerenti dell'Europa» e che «avrebbe decretato più spesso la guerra della pace» ha fatto fallimento. La sconfitta dei tiranni, «nemici dell'armonia universale», segnerà il «totale abbattimento di tutte le barriere che ostacolano gli interessi della famiglia umana». (41) Un mondo in cui siamo «tutti ladri e assassini» è destinato a sparire. «Vedete quest'uomo di specchiata onestà? Legge un giornale; la gioia scintilla nei suoi occhi. Di che si tratta, Signore? - Ah, amici miei, buone notizie, la Giamaica è stata colpita da un terremoto e gli Inglesi si sgozzano alle Barbados; il nostro zucchero e caffè si venderà a meraviglia - E dunque per essere più ricco che voi godete delle disgrazie dei nostri comuni fratelli». (42) C'è un termine ricorrente con il quale Cloots connota il compimento di questa «marcia del civismo universale»: «livellamento». Un termine ambiguo e comprensibile solo sulla base della simbologia egualitaria della «livella». L'ultima frase di *La Repubblica universale* ne precisa il senso: è la «Sovranità

universale», la «Nazione unica», il «Popolo umano» (tutti con la maiuscola). (43)

«Era destino del nostro secolo navigare nell'atmosfera e assicurarci del livello dei mari, oltre che del livellamento della nazione, della sovranità, del genere umano [...]. Per la libertà [infatti] vale lo stesso discorso che vale per i quattro elementi: cerca l'equilibrio, tende all'unità e, checché ne dica Montesquieu, è una pianta che si adatta a qualunque clima». (44) Questa Nazione unica sarà governata da un Consiglio esecutivo di sette membri e avrà un potere legislativo formato da due-tremila rappresentanti.

La sua economia sarà immensa, le imposte leggere, e la felicità senza limiti. E non si venga a dire che ciò è impossibile. «Imitiamo la natura [...].

Come tutte le coste, tutti i fiumi, tutti i mari comunicano insieme naturalmente, è nostro dovere moltiplicare tali comunicazioni con reti e canali e non ostacolarle con Costituzioni, barriere, fortezze, flottiglie». (45) Non riceviamo forse corrieri e avviso da Roma, Dublino, Pietroburgo, Boston e Batavia? Non vediamo forse a Parigi, Londra, Madrid, Amsterdam perorare la causa di un persiano, di un indiano, di un cinese, di un peruviano, di un turco, di un armeno, di un cafro? Perché dubitare ancora dell'esistenza di un'assemblea rappresentativa dei due emisferi votata alla felicità perpetua dell'umanità? L'unica barriera naturale esistente è quella tra la Terra e il firmamento.

La nazione unica avrà una capitale, Parigi, la sola città dove si è veramente liberi. Essa sarà il «capoluogo degli umani», un capoluogo «immensamente popolato, immensamente illuminato».

Parigi ha diritto a questo titolo di riguardo perché ha dato il primo impulso all'abbattimento universale delle frontiere. Epicentro dell'armonia universale, essa è il luogo del mondo in cui «tutte le luci divergenti trovano la loro convergenza, tutti i caratteri la loro coordinazione, tutti i gusti un punto di uniformità, tutte le opinioni un punto di accordo, e tutti i pregiudizi perdono significato, tutti gli egoismi perdono spessore e vanno a confondersi nell'interesse del genere umano». (46) Contraddittorio come può esserlo un cosmopolita alleato del giacobinismo, Cloots da una parte insiste sul fatto che il potere deve muovere dalle radici e non dai rami l'uomo del dipartimento diviene l'uomo della Francia, l'uomo della Francia diviene l'uomo dell'universo, i cittadini «cittadini dell'intero globo»; dall'altra, tesse il

panegirico delle grandi concentrazioni urbane del futuro:

«Gli uomini isolati sono bestie e gli uomini riuniti sono dèi. Diecimila piccole città disperse sono quasi inesistenti per la filosofia e le scienze; fatene un'unica città e sarete stupiti del risultato». (47) La folla attira la folla. I deserti, al contrario, respingono gli uomini.

La copertina di *La Repubblica universale* riporta come luogo di pubblicazione: «Parigi! Francia! Universo!», e come data: l'«anno IV della Redenzione». È tutto un simbolo. L'ateo Cloots che fa lega con Robespierre a proposito della campagna per la «scristianizzazione» non esita a sfruttare la nomenclatura della Chiesa. Parigi è il «Vaticano della ragione». Il genere umano il «Popolo Dio». «La cattolicità dei nostri principi deve colpire le orecchie di tutti gli uomini». Gli «appellativi francese e universale si avviano a diventare sinonimi, con maggior merito rispetto a cristiano e cattolico». (48) *La Repubblica universale* sostituirà la Chiesa cattolica, i concili ecumenici, la comunione dei santi; sarà la realtà il vero articolo di fede. La forza sovversiva di questo capovolgimento di simboli è tanto più efficace in quanto, nel campo degli ideologi della controrivoluzione, si invoca la Provvidenza per ricostruire non l'Ancien Régime ma un regime nuovo, che consacrì il ritorno della religione, dunque veramente teocratico. Contro lo svilimento della parola «unione», Joseph de Maistre (1753-1821) mobilita, con il conforto della grande tradizione dei Padri della Chiesa, l'«istinto universale della comunione» («Dio sarà tutto in tutti») - e lo fa parafrasando alcuni passi dell'epistola di san Paolo agli Efesini: «Tutti gli uomini devono dunque crescere insieme per diventare un unico corpo con Cristo, che ne è la testa. Perché noi siamo solo le membra di questo corpo unico che si forma e si edifica con la carità, e tali membra ricevono dal loro padrone lo spirito, la vita, la crescita, per mezzo dei vincoli e dei contatti che le uniscono, a seconda della proporzione che è loro propria». (49) La «folta falange detta degli scienziati», che ha fatto della scienza una sorta di monopolio e pretende di «guidare gli uomini», non fa che usurpare il posto di Dio. E De Maistre non esita a evocare il celebre motto dello stesso san Paolo: «La scienza soffia, ma la carità edifica». Infatti - commenta - «la scienza fine a se stessa divide anziché unire, e tutte le sue costruzioni non sono che apparenze». (50)

E un po' più avanti: «Lo scettro della scienza appartiene all'Europa solo perché è cristiana. Essa è giunta a questo alto grado di civiltà e conoscenza solo perché ha cominciato dalla teologia; perché le

università furono all'inizio solo scuole di teologia, e perché tutte le scienze, innestate su questo contenuto divino, hanno manifestato con la loro immensa vegetazione la linfa divina che le percorre. L'irrinunciabilità di questa lunga preparazione del genio europeo è una verità fondamentale che è totalmente sfuggita ai moderni parolai». (51)

Il 12 dicembre 1793 Robespierre pronuncia contro l'«oratore del genere umano» uno dei suoi discorsi più virulenti, suggellato dall'espulsione di Cloots dal club dei Giacobini. «Possiamo noi guardare come un patriota un barone germanico? Cittadini! Stiamo in guardia contro gli stranieri che vogliono apparire più patrioti dei francesi. Cloots, tu passi la tua vita con i nostri nemici, con gli agenti e le spie delle potenze straniere; e sei una traditore come loro, un elemento da sorvegliare... [...] Io accuso Cloots di avere accresciuto il numero dei partigiani del federalismo. Le sue opinioni stravaganti, la sua ostinazione a parlare di una Repubblica universale, a ispirare la mania delle conquiste potevano produrre il medesimo effetto delle declamazioni e degli scritti sediziosi di Brissot e Lanjuinais. E come il signor Cloots poteva interessarsi all'unità della Repubblica, agli interessi della Francia? Disdegnando il titolo di cittadino francese, voleva solo quello di cittadino del mondo [...]. Parigi pullula di intriganti, di inglesi e austriaci. Siedono in mezzo a noi con gli agenti di Federico di Prussia... Cloots è prussiano... Vi ho esposto la storia della sua vita politica... Ora pronunciate il vostro verdetto». (52) Marat non è molto più tenero quando lo tratta da «spia berlinese». La storia delle rivoluzioni ripeterà più volte il copione del caricaturale processo al quale viene sottoposto Cloots senza che possa difendersi, dopo una campagna denigratoria scatenata dai suoi ex compagni di militanza, i quali, ancora un mese prima, celebravano la sua opera.

Nella congiuntura politica immediata, Robespierre vuole semplicemente riposizionare la Francia al centro, «nazionalizzare la rivoluzione» cercando di concludere la pace con gli Austriaci e i Prussiani. Mentre Cloots, che sostiene le repubbliche belghe e batave emigrate a Parigi, è contrario a ogni arresto della lotta rivoluzionaria prima di aver rovesciato i tiranni. Di fatto, a questo punto del processo rivoluzionario, Cloots non ha la minima simpatia per le tesi dei federalisti/girondini, Condorcet e Paine. Combatte, anzi, la forma politica associativa che essi propongono, poiché perpetua la «frantumazione» del mondo e la divisione del «Popolo Dio». «La

sovranità», scrive il 18 febbraio 1793 in qualità di membro del Comitato istituito dai giacobini per preparare un progetto di Costituzione, «risiede nell'intero genere umano; essa è una, indivisibile, imprescrittibile, immutabile, inalienabile, imperitura, illimitata, assoluta, senza confini e onnipotente; di conseguenza, due popoli non potrebbero essere sovrani, in quanto, fondendosi, non resta che un solo sovrano indivisibile; nessuna unione parziale, nessun individuo, possono dunque attribuirsi la sovranità [...]. Il genere umano non deve trovare resistenze da nessuna parte; esso agisce come gli sembra bene, non tollera alcuna forma di confederazione.

Questo contratto originario, questa condizione eterna, è l'unico sigillo della sovranità. Ammettere un sovrano diverso dal genere umano è ammettere la quadratura del cerchio e rifiutare le dimostrazioni matematiche. Due sovrani sul nostro pianeta implicano una contraddizione». (53) La Repubblica universale è la «Repubblica degli Individui Uniti».

Per avervi creduto fino in fondo, Cloots viene arrestato nella notte tra il 27 e il 28 dicembre 1793 e ghigliottinato con gli hebertisti nel marzo dell'anno successivo. Ribattezzandosi Anacharsis, Jean-Baptiste Cloots aveva avanzato una riserva: «La somiglianza deve fermarsi qui, perché lo scita, tornando nel suo deserto, muore assassinato per aver voluto sostituire all'ottusa idolatria dei suoi compatrioti un culto più razionale, quello di Cibele... E io, io spero proprio che il moderno Anacarsi non incontrerà una morte analoga... Grazie alla stampa, io opero a distanza; e siccome resterò sempre nella capitale del globo, non corro alcun rischio di esservi ucciso per aver reso omaggio alla Natura». (54) Elaborando con i compagni del club dei Giacobini le «basi costituzionali della Repubblica del genere umano», Cloots, nel febbraio 1793, aveva scritto: «Lo straniero! È un'espressione barbara di cui cominciamo ad arrossire: lasciamo dunque che la usino queste orde feroci che la carica degli uomini civilizzati farà scomparire in un baleno». (55) La letteratura latino-americana commemorerà l'«oratore del genere umano» più della storiografia francese della Rivoluzione.

Circa centosessant'anni dopo la sua esecuzione, Cloots ispirerà all'argentino Jorge Luis Borges Il Variamento. Il personaggio centrale di questo racconto, il proprietario terriero di Montevideo don Alejandro Glencoe, si entusiasma a tal punto alla lettura «delle vulcaniche pagine di Carlyle» su questo «devoto della dea Ragione» da concepire il

proposito di organizzare un «Parlamento Mondiale» che rappresenterebbe tutti gli uomini di tutte le nazioni.

«Organizzare un ente che abbraccia il pianeta non è un'impresa da poco.

Le lettere si incrociavano e così pure i telegrammi. Arrivavano adesioni dal Perù, dalla Danimarca e dall'Indostan. Un boliviano osservò che la sua patria era priva di accesso al mare e che tale deplorabile privazione doveva essere il tema di uno dei primi dibattiti. Twirl, la cui intelligenza era lucida, osservò che il Parlamento presupponeva un problema di carattere filosofico. Progettare un'assemblea che rappresentasse tutti gli uomini era come precisare il numero esatto degli archetipi platonici, enigma che ha indaffarato per secoli la perplessità dei pensatori. Suggerì che, senza andare troppo lontano, don Alejandro Glencoe poteva rappresentare non solo i proprietari terrieri, ma anche gli uruguaiani e anche i grandi precursori e anche gli uomini con la barba rossa e quelli che sono seduti su una poltrona. Nora Erfjord era norvegese.

Avrebbe rappresentato le segretarie, le norvegesi o semplicemente tutte le donne belle? Bastava un ingegnere a rappresentare tutti gli ingegneri, inclusi quelli della Nuova Zelanda?». (56) Il tentativo di creare un Parlamento mondiale fallisce. Dopo aver riunito i suoi adepti, don Alejandro dà fuoco all'immensa documentazione accumulata, estrema testimonianza dell'impossibilità dell'impresa.

Anacharsis Cloots torna anche nel romanzo *Il secolo dei lumi* (*Elsiglo de las luces*, 1962) del cubano Alejandro Carpentier. Gli Spagnoli, i quali, dopo Parigi, preparano la rivoluzione delle colonie dell'America Latina, si lamentano del fatto che «l'Apostolo della Repubblica Universale, presentandosi alla sbarra dell'Assemblea Costituente come Ambasciatore del Genere Umano», non abbia incluso, per quella «cerimonia memorabile», «neppure uno spagnolo del gruppo nel suo corteo d'inglesi, siciliani, olandesi, russi, polacchi, mongoli, turchi, afgani e caldei, vestiti nel loro costume tradizionale, accontentandosi, per rappresentare degnamente il paese che così vicino gemeva sotto il giogo e le catene del dispotismo, d'una qualsiasi comparsa». (57)

6. Kant e la cosmopolitica

L'abbé Sieyès considerava la dottrina kantiana un «complemento della Rivoluzione», ma Immanuel Kant (1724-1804) non ha mai inteso commentare tale giudizio, restando sempre, nel fondo della sua Prussia, il «vecchio filosofo», lo «spettatore» a cui la Rivoluzione francese ispira «voti di simpatia che sconfinano nell'entusiasmo», per usare le sue parole, e che s'impegna nel dibattito intellettuale dell'epoca intorno alla guerra e alla pace pubblicando *Per la pace perpetua* (Zum Ewigen Frieden, 1795) e *Dottrina del diritto* (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1796).

Lo stato di pace non è uno stato di natura, lo è piuttosto la guerra perpetua e universale. La malvagità della natura umana e l'antagonismo dei voleri ostili si manifestano in ogni momento nei rapporti tra gli uomini e i popoli. Idea irrealizzabile ma fine supremo, la pace perpetua è una legge imperativa, un programma d'azione: «La ragione moralmente pratica ci impone questo veto inappellabile: non deve assolutamente esserci guerra». (58) Non è un problema di perfezionamento morale degli uomini. Si tratta semplicemente di sapere come, tenendo conto delle loro inclinazioni, si possa fare in modo che si sentano reciprocamente vincolati. Non è più un problema di filantropia, ma di diritto. Lo stato di pace «deve dunque essere istituito». Ogni costituzione giuridica deve essere conforme a tre tipi di diritto: diritto pubblico o civile (jus civitatis), diritto internazionale (jus gentium) e diritto dei "cittadini del mondo" (jus cosmopoliticum). (59)

Lo jus civitatis assicura un «modello di governo repubblicano», una forma rappresentativa «fondata in primo luogo sui principi della libertà dei membri di una società (in quanto uomini), in secondo luogo secondo i principi della dipendenza di tutti da un'unica legislazione comune (in quanto sudditi), in terzo luogo secondo la legge della loro eguaglianza (in quanto cittadini)». (60) Lo jus gentium, a sua volta, deve essere fondato su una «federazione di Stati liberi». Grozio e i suoi successori, invece, non hanno fatto altro che elaborare codici utili solo a «giustificare una guerra di aggressione», senza trovare i modi per sottomettere gli Stati membri a un vincolo comune, esterno e legale. Non è dunque su questo tipo di legami che si può costruire una «comunità giuridica». Ciò che occorre è un'«alleanza di pace», un'«alleanza dei popoli» (Völkerbund). A differenza di una «Repubblica

mondiale», concepita come uno Stato sovranazionale che fonderebbe tutti i popoli in uno solo, tale alleanza, o federazione, salvaguarderebbe l'indipendenza e la libertà di ciascuno. E avrebbe un carattere di mobilità. Nel senso che in certi momenti sarebbe acefala, senza una testa pensante né governante, mentre in altri farebbe capo a un centro in cui sarebbero riunite le componenti più avanzate dell'umanità, centro pur sempre suscettibile di destituzione, rimozione o abbandono (Kant ha in mente la Rivoluzione francese quale punto di riferimento per la confederazione di altri Stati che ad essa intendano collegarsi). Il progetto volontaristico dell'abbé de Saint-Pierre, il quale mobilitava per riunire, viene sostituito da una forma di organizzazione reticolare, costituita da legami multipli che, insensibilmente, si estendono fino a comprendere il mondo intero e riescono a frenare la pulsione guerriera. Si tratta di un'alleanza - precisa Françoise Proust nella sua prefazione all'edizione francese di *Per la pace perpetua* - che è «al tempo stesso puntuale: qui, ora e, insieme, presente in ogni punto: capace di costituirsi ovunque sulla superficie della Terra, di tessere e raccordare tra loro, contro ogni aspettativa, popoli estranei e sconosciuti». (61)

Ciascun popolo ha l'opportunità di cogliere le occasioni che gli si offrono di stringere patti e relazioni. Infine, il «diritto cosmopolitico» è quel diritto che si rende necessario nella misura in cui individui e Stati, che intrattengono tra loro rapporti di reciproca influenza, devono essere considerati cittadini di uno «Stato universale degli uomini»: un «necessario completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale», che garantisce le «condizioni dell'ospitalità (*hospitalitas*) universale».

« Ospitalità significa il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico » e, conseguentemente, di esercitare un diritto di visita, quel diritto «che spetta a tutti gli uomini di offrire la loro società in virtù del diritto della proprietà comune della superficie terrestre». È proprio questo il diritto che più spesso viene violato, a causa della loro condotta inospitale, dagli «Stati civili, soprattutto quelli commerciali, della nostra parte del mondo», laddove, all'inizio della storia dell'umanità, lo «spirito del commercio» e l'effettivo commercio tra popoli diversi avevano introdotto un primo rapporto pacifico, successivamente confermato da un rapporto d'intesa. Lo «spirito del commercio», che prima o poi diventa patrimonio di ogni nazione, è infatti «incompatibile con la guerra». La «potenza del denaro» obbliga

gli Stati a operare nel senso della pace. E «ciò che fornisce la garanzia della pace perpetua è niente di meno che [...]

la natura, dal cui corso meccanico si vede brillare la finalità che dalla discordia tra gli uomini fa sorgere la concordia». (62) A dispetto delle violenze che traggono alimento dall'ingiustizia, il diritto cosmopolitico si è fatto strada nelle coscienze, «poiché con la comunanza (più o meno stretta) tra i popoli della Terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti». (63) Alla base di questo edificio pacifico vi è un principio «trascendentale»: non esiste diritto senza «la forma di pubblicità». Una «grande Società delle Nazioni» i foedus amphictyonum) dove ogni Stato, fino al più piccolo, vede la propria sicurezza e i propri diritti garantiti dal «potere comune e dalle decisioni prese in virtù della legislazione comune degli Stati federati» - secondo la terminologia già usata da Kant nel 1784 in *Idea per una storia universale con intenti cosmopolitici* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) - presuppone che, come per la giustizia, il diritto sia «confessato pubblicamente»: «Tutte le azioni relative al diritto degli altri uomini, la cui massima è incompatibile con la pubblicità, sono ingiuste». (64) La costituzione di una società civile internazionale che amministri il diritto universalmente comporta l'impegno di non sottrarre agli uomini «la libertà di comunicare in pubblico i loro pensieri». Perché ciò equivarrebbe a togliere loro anche la «libertà di pensare». (65)

La Rivoluzione è quella figlia dei Lumi che Kant definisce come «l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità, il quale è da imputare a lui stesso» ed «è diventato per lui pressoché una seconda natura». Servendosi del loro intelletto, i cittadini s'illuminano «senza la guida di altri» facendo «pubblico uso della propria ragione», e hanno facoltà di «esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, perfino criticando apertamente quella esistente». (66) Nel 1789 lo *jus gentium*, che Kant critica appellandosi alla tradizione dello *jus communicationis*, si è arricchito di un nuovo termine per designare i rapporti politici tra gli Stati-nazione. Insoddisfatto della traduzione inglese (*law of nations*) dell'espressione *jus gentium* - che a suo parere connotava un diritto inerente alla giurisprudenza interna o municipale -, Jeremy Bentham (1748-1832) ha

introdotto, in *A plan for an Universal and Perpetual Peace*, il termine internazionale. Il Piano per una pace universale e perpetua di Bentham preconizza l'istituzione di una Dieta europea, la riduzione delle forze militari e il riscatto delle colonie. (67) Quest'ultimo punto, tra l'altro, farà del filosofo utilitarista - in concomitanza con l'avvio della liberazione delle colonie nell'America del Sud - un interlocutore di primo piano del Libertador Simon Bolivar, prestigioso quanto Alexander von Humboldt. Se l'adozione del termine internazionale è la conseguenza di una diaspora linguistica senza pari, non si può dire lo stesso per le nozioni di diritto e legge. La lingua inglese continuerà a fondere insieme i due termini in *law*, mentre le altre lingue occidentali resteranno per la maggior parte fedeli alla distinzione tra *jus* e *lex*. Davvero paradossale quest'assenza di consenso a proposito di regole giuridiche che ambirebbero a stabilire il valore universale dell'elementare diritto di comunicare!

La simpatia dimostrata da Kant per la Rivoluzione francese è tanto più sorprendente in quanto, per gran parte dei pensatori tedeschi, la Rivoluzione francese pone in evidenza i limiti di una politica basata unicamente sui principi della Ragione. Il 1789 è l'occasione per verificare il loro valore pratico e, al tempo stesso, per tracciare un bilancio delle riforme modernizzatrici dello Stato prussiano introdotte sotto il segno dell'*Aufklärung* da Federico II il Grande (1712-86). Il bersaglio è lo «spirito francese», sinonimo di inclinazione all'astrazione e alle generalizzazioni. Così l'ha designato e definito, nel 1774, il pastore Johann Gottfried Herder (1744-1803) in *Ancora una filosofia della storia* (*Auch eine philosophie der Geschichte*). Ed è questa critica che rinfocolano coloro che si oppongono al «razionalismo rivoluzionario» in nome della complessità dell'esperienza politica. Da un lato, Kant è attratto dalla «civiltà» francese in quanto portatrice di universalità; dall'altro, Herder, cantore della *Kultur*, essenza dell'anima tedesca, rifiuta tale concezione dell'universale, che considera dogmatica. E, per contro, esalta la ricchezza del genio nazionale (*Volksgeist*), il genio specifico di ogni popolo, definito dalla sua lingua, razza e cultura. Fondamento della personalità di una comunità culturale, la lingua dev'essere purificata da ogni influenza estranea. I «pregiudizi», considerati dai Lumi il nemico da abbattere, sono per Herder l'elemento che «riconduce i popoli al loro centro, li unisce più solidamente al loro fondamento, li rende più fiorenti in base alle loro caratteristiche

specifiche, più appassionati e di conseguenza anche più felici nelle loro inclinazioni e nei loro fini». (68) Facendo l'apologia dei «pregiudizi», Herder intendeva il concetto in senso positivo, collocandolo nella prospettiva di un umanesimo in cammino verso una società migliore, dalle molteplici manifestazioni. Interpretazioni tanto forzate quanto improprie ne faranno invece il fondamento di dottrine intolleranti e razziste.

7. La fine della Storia?

Nelle Lezioni sulla filosofia della storia tenute all'Università di Berlino tra il 1822 e il 1831, G. W. F. Hegel (1770-1831) insegnerà come e perché, scalzando la teologia cristiana, la Rivoluzione francese sia «divenuta di un'importanza storica universale»: «Da quando il sole si trova al centro del firmamento e i pianeti ruotano attorno ad esso, non si era mai visto l'uomo mettersi a testa in giù, vale a dire porre a fondamento l'idea e su di essa costruire la realtà. Il greco Anassagora era stato il primo a dire che l'intelligenza in generale, la ragione, governa il mondo; ma è soltanto adesso che l'uomo è giunto a riconoscere che il pensiero deve reggere la realtà spirituale. Si è trattato di un'alba nuova e superba. E tutti gli esseri pensanti hanno celebrato quell'epoca. Si è insediata allora un'emozione sublime, l'entusiasmo dello spirito ha fatto rabbrivire il mondo, come se solo a quel punto si fosse arrivati a riconciliare veramente il divino con l'umano». (69) Affermando infatti il concetto di «valore generale», premessa dello Stato razionale, in cui, grazie all'equilibrio tra i diritti e i doveri dei cittadini, si fondono l'interesse particolare e l'interesse universale, l'evento attesta che la «storia universale è razionale», che la storia è il «cammino razionale e necessario dello spirito universale». (70) Siccome può dirsi storico solo ciò che rappresenta un'epoca essenziale per l'evoluzione dello spirito e, pertanto, del concetto di libertà, hanno diritto a tale attributo solo il popolo e la cultura che producono un principio universale, ossia un'organizzazione politica e un'opera morale: lo Stato.

Nella prospettiva di questo schema idealista della storia del mondo intesa come il cammino graduale dello Spirito verso l'autocoscienza, la

storia universale procede da Est a Ovest. Se la luce si è levata a oriente, se l'Asia è il punto di partenza della storia, è l'«Europa a costituirne effettivamente il punto d'arrivo». Sola a godere del privilegio della realizzazione dei destini del mondo, l'Europa è il luogo in cui si realizza la «fine della storia universale», il compimento di quel lungo cammino dell'«esteriorizzazione dello spirito nel tempo», del «grande Giorno dello Spirito».

Su un retroterra di determinismo geografico - environmental, si direbbe oggi -, Hegel ripercorre nelle sue evoluzioni la traiettoria dei popoli e delle civiltà che non appartengono a quell'area geoculturale in cui è nata la «patria dello spirito dell'Universo».

Il freddo e il caldo sono forze troppo potenti per consentire allo spirito di costruirsi un mondo. Il che spiega come il vero teatro della storia universale si sia costituito nella zona a clima temperato, o più equilibrato.

Una zona dove la natura più addolcita «mescola le differenze», gestisce le transizioni e non è per nulla soggetta ai contrasti climatici visibili in Africa e Asia. Per la sua configurazione, l'Africa è stata indotta a «svilupparsi nel colore nero della notte»: «Quel che insomma arriviamo a comprendere sotto il nome di Africa è quel che non ha storia e non è ancora venuto alla luce». (71) Presso i popoli primitivi non esistono virtù primitive.

La sorte degli schiavi neri venduti in America dagli Europei è quasi più invidiabile di quella degli abitanti di questo continente dove l'inesistenza di sentimenti morali fa sì che esista una schiavitù altrettanto assoluta: «La schiavitù è in sé e per sé ingiustizia, perché l'essenza dell'uomo è la libertà, ma l'uomo deve maturare per acquisirla. L'abolizione graduale della schiavitù è dunque cosa più conveniente e giusta che non la sua subitanea soppressione». (72)

Quanto ai vecchi imperi asiatici, il loro «fatale destino» è «sottomettersi agli Europei». Già avvenuta in India, tale sottomissione - prevede Hegel - toccherà un giorno anche alla Cina. Il Nuovo Mondo è invece il «paese del futuro». E, in questo senso, non riguarda la storia universale, interessata soltanto «a ciò che è stato e a ciò che è». (73)

Il primo a rovesciare il sistema hegeliano e a «rimettere in piedi l'uomo» è stato Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825). Come dirà Fernand Braudel nella sua lezione introduttiva al Corso di Storia della civiltà moderna tenuta al Collège de France il 1° dicembre 1950, «le

grandi catastrofi non sono necessariamente le levatrici, se mai le annunciatrici infallibili delle vere rivoluzioni, e sono sempre una messa in mora dell'obbligo di pensare, o ripensare, l'universo. Dalla tormenta della grande Rivoluzione francese che, per anni, ha concentrato in sé l'intera drammatica storia del mondo, nasce il pensiero del conte di Saint-Simon, poi quello dei discepoli che gli volgono le spalle, Comte, Proudhon, Marx, i quali, a loro volta, hanno continuato e continuano a tormentare lo spirito e il pensiero degli uomini [...]. Non esiste un tempo sociale caratterizzato da un sol getto, bensì un tempo sociale caratterizzato da mille velocità e mille rallentamenti». (74) Rompendo con la cerchia dei giovani hegeliani alla quale si era inizialmente affiliato, il giovane Marx (1818-83) avvierà nel 1845, con la pubblicazione delle Tesi su Feuerbach e di L'ideologia tedesca, la messa in questione più radicale e rilevante dell'astrazione filosofica hegeliana, incapace di realizzare che «è la vita a determinare la coscienza e non la coscienza a determinare la vita». È il primo passo verso la definizione di un'universalità non più teorica ma pratica, un «universale concreto» incarnato da una classe sociale in grado di difendere gli interessi dell'umanità intera e non quelli di una parte, costretta a dare ai propri pensieri la forma dell'universalità e a rappresentarli come se fossero i soli razionali pur di legittimare il primato di cui gode.

NOTE

1 Cfr. a. smith, *La ricchezza delle nazioni. Abbozzo*, Editori Riuniti, Roma 1971.

2 Cfr. a.-r.-j. turgot, *Quadro filosofico dei progressi successivi dell'intelletto umano*, in id., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, a cura di R. Finzi, Einaudi, Torino 1978, pp. 3-27 [N.d. T.].

3 Citato in r. gonnard, *Histoire des doctrines économiques*, Lgdj, Paris 1941, p. 333.

4 Citato in E. M. earle, *Adam Smith, Alexander Hamilton, Friedrich List: The Economic Foundation of Military Power*, in paret (a cura di), *Makers cit.*, p. 224.

5 Cfr. M. paly, *The Introduction of Adam Smith on the Continent*, in j. M. Clark e altri (a cura di), *Adam Smith, 1776-1926. Lectures to Commemorate the Sesquicentennial of the Publication of «The Wealth of the Nations»*, The University of Chicago Press, Chicago (111.) 1928, p. 199.

6 g. r. morrow, *Adam Smith. Moralist and Philosopher*, ibid., p. 168.

7 Citato in g. faccarello, *L'économie politique*, in vovelle (a cura di), *L'état de la France cit.*, pp. 425-26.

8 *Rapport de Lakanal, au nom du Comité d'instruction publique, sur les écoles centrales, 25 février 1795*, in a. amic e e. mouttet (a cura di), *Orateurs politiques. Choix des discours et des rapports les plus remarquables*, vol. I, Société du Panthéon Littéraire, Paris 1846, p. 603.

9 a.-l.-c. destutt de tracy, *Traité de la volonté et de ses effets*, Courcier, Paris 1818, pp. 363-64 [ried. Fayard, Paris 1994].

10 Cfr. F. Azouvi, *Les belles années des idéologues*, in «Le Monde des livres», 20 gennaio 1995, p. x.

11 Si tratta del *Commentaire à «L'esprit des lois»* (1811) [N. d. T.].

12 b. barère, *Rapport et projet de décret présentés au nom du Comité de salut public, sur les idiomes étrangers et l'enseignement de la langue française*, 2 janvier 1794, in d. julia (a cura di), *Les Trois Couleurs du tableau noir. La Révolution*, Belin, Paris 1981, pp. 219-20.

13 abbé grégoire, *Rapport, au nom du Comité d'instruction*

publique, sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois, et d'«universaliser» l'usage de la langue française, 4 juin 1794, in amic e mouttet (a cura di), *Orateurs politiques cit.*, vol. I, pp. 577 e 586.

14 Cfr. w. kula, *Les mesures et les hommes*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1984.

15 j.-j.-l. de lalande, *Discours sur le nouveau système métrique*, 27 novembre 1792, in amic e mouttet (a cura di), *Orateurs politiques cit.*, vol. I, p. 567.

16 Réponse de Grégoire, *ibid.*, p. 568.

17 p. macherey, *L'idéologie avant l'idéologie: l'Ecole Normale en l'an III*, in F. azouvi (a cura di), *L'institution de la raison*, Vrin/Ehess, Paris 1992, p. 43.

18 g. canguilhem, *Milieux et normes de l'homme au travail*, in «Cahiers internationaux de sociologie», 1947, vol. II, p. 122.

19 m. de condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragments sur l'Atlantide*, a cura di A. Pons, Garnier-Flammarion, Paris 1988, pp. 265-66 [trad. it. *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di G. Calvi, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 187].

20 *Ibid.*, p. 288 [trad. it., p. 204].

21 *Ibid.*, p. 291 [trad. it., p. 207].

22 *Ibid.*, pp. 291-92 [trad. it., p. 207].

23 *Ibid.*, p. 293 [trad. it., p. 208].

24 *Ibid.*, p. 308.

25 *Ibid.*, p. 348.

26 *Ibid.*, p. 323.

27 a.-t. vandermonde, *Quatrième leçon d'economie politique*, 23 ventôse/13 mars, in nordman (a cura di), *L'École Normale cit.*, p. 385.

28 Notes, *ibid.*, p. 432, nota 33.

29 a.-t. vandermonde, *Troisième débat*, 9 germinal/29 mars, *ibid.*, p. 04.

30 macherey, *L'idéologie cit.*, p. 41.

31 a. t. vandermonde, *Cinquième leçon*, 3 germinal/2) mars, in nordman (a cura di), *L'École Normale cit.*, p. 399.

32 Cfr. D. VORONOFF e altri, *Introduction: Leçons d'économie politique de Vandermonde*, *ibid.*, p. 351.

33 volney, *Leçons d'histoire*, *ibid.*, p. 72.

34 *Ibid.*, pp. 123-24, nota 20.

35 Cfr. d. bouriel, La tradition savante aux Langues orientales, in azouvi (a cura di), L'institution cit.

36 Citato in a. aulard, L'opinion publique en France et la Société des Nations, in p. munch (a cura di), Les origines et l'oeuvre de la Société des Nations, Gyldendalske Boghandel-Nordisk Verlag, Copenaghen 1923, p. 213.

37 Ibid., P. 214.

38 m. Robespierre, Rapport, au nom du Comité de salut public, sur les principes du gouvernement révolutionnaire, 25 décembre 1793, in amic e mouttet (a cura di), Orateurs politiques cit., vol. II, pp. 432-33. Per l'ed. it. dei Discorsi di Robespierre, cfr. M. Robespierre, La Rivoluzione giacobina, a cura di V. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1975 [N. d. T.].

39 Citato in g. avenel, Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain, vol. I, Librairie Internationale A. Lacroix e Verboeckhoeven & Co., Paris 1865, p. 209.

40 a. cloots, La République universelle ou Adresse aux tyrannicides, Chez les Marchands de nouveauté, Paris, An IV de la Rédemption, p. 16.

41 Ibid., p. 17.

42 Ibid., p. 37.

43 Ibid., p. 189.

44 Ibid., pp. 167 e 18.

45 a. cloots, Bases constitutionnelles de la République du genre humain, in id., Ecrits révolutionnaires 1790-1794, Champ Libre, Paris 1979, pp. 490-91.

46 id., La République universelle cit., pp. 44-45.

47 Ibid., p. 55.

48 cloots, Bases constitutionnelles cit., p. 481.

49 j. de maistre, Les soirées de Saint-Pétersbourg, in id., Œuvres complètes, vol. V, Librairie générale catholique et classique, Lyon 1892, p. 216 [trad. it. Le serate di Pietroburgo, di A. Cattabiani (con lievi modifiche), Rusconi, Milano 1986 2, p. 223].

50 Ibid., p. 173 [trad. it., p. 180].

51 Ibid., p. 186 [trad. it., p. 193].

52 m. robespierre, Discours à la Société des jacobins, séance extraordinaire du 12 décembre 1793, Annexe, in cloots, Ecrits révolutionnaires cit., pp. 653-55.

- 53 cloots, Bases constitutionnelles cit., pp. 476-77.
- 54 Cfr. avenel, Anacharsis Cloots cit., vol. I, pp. 209-10.
- 55 cloots, Bases constitutionnelles cit., p. 490.
- 56 j. l. Borges, Il Parlamento, in id., Il libro di sabbia, trad. it. di L. Bacchi Wilcock, in Tutte le opere, vol. II, Mondadori, Milano 1985, pp. 582-83. Nel racconto, Twirl è un frequentatore del Caffè dove Alejandro stabilisce il suo quartier generale e Nora Erfjord è la sua segretaria [N. d. T.].
- 57 a. carpentier, Il secolo dei lumi, trad. it. di A. Morino, Sellerio, Palermo 2001", p. 134.
- 58 i. kant, Dottrina del diritto, in id., La metafisica dei costumi, trad. it. di G. Vidari e N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 56-57.
- 59 Cfr. id., Per la pace perpetua, trad. it. di R. Bordiga, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 53-68, passim.
- 60 Ibid., p. 54.
- 61 f. Proust, Introduction, in I. kant, Vers la Paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?, Garnier-Flammarion, Paris 1991, pp. 83-97.
- 62 id., Per la pace perpetua cit., pp. 65-68, passim.
- 63 Ibid., p. 68.
- 64 Ibid., p. 96.
- 65 I. kant, Che cosa significa orientarsi nel pensiero (1786), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1996, p. 63.
- 66 id., Che cos'è l'illuminismo? (1784), a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1987, P.55
- 67 j. Bentham, A Plan for an Universal and Perpetual Peace (Essay IV), in Principles of International Law in Bentham Works, now first collected under the superintendence of his executor, vol. II, John Bowring, Edinburgh 1839.
- 68 J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte, in id., Sämtliche Werke, vol. V, a cura di B. Suphan, Berlin 1877-1913, p. 509.
- 69 HEGEL, Lezioni cit., p. 290 (con lievi modifiche).
- 70 Ibid., p. 19.
- 71 Ibid., p. 71.
- 72 Ibid., p. 70.
- 73 Ibid., p. 58.
- 74 F. braudel, Les responsabilités de l'histoire, in «Cahiers

internationaux de sociologie», X (1951), pp. 4 e 11.

Capitolo quarto

Lo spirito positivo all'assalto del globo

«Il regime industriale sarà l'organizzazione definitiva della specie umana», non smette di ripetere Saint-Simon all'indomani della Rivoluzione. Le «idee negative», pienamente giustificate nel periodo dell'insurrezione scientifica dei Lumi contro i pregiudizi e le superstizioni dell'ordine feudale, sono inadeguate nella fase in cui si tratta di costruire una nuova identità istituzionale. Spetterà alle «idee positive» fondare una nuova gerarchia dei saperi, una nuova Encyclopédie. Il compito primario del XIX secolo sarà quello di costruire un sapere organico utile, costituito sulla base di fatti osservabili e applicabile alla necessaria riforma delle società. Solo un sistema in cui le opere scientifiche abbiano la preminenza, in sintonia con lo sviluppo dell'industria quale fondamento del nuovo ordine, garantirà infatti la riorganizzazione delle relazioni sociali. Per natura, tale evoluzione non può circoscriversi entro i limiti di una sola società, e assumerà necessariamente una dimensione tale da trascendere gli egoismi nazionali. Tuttavia, nell'attesa che il sistema industriale coinvolga il mondo intero, occorre dedicarsi alla riorganizzazione delle società europee per mezzo di un'unione confederativa. L'epoca si apre al cosmopolitismo.

Dalla prima dottrina sociologica ante litteram sull'organizzazione sociale fondata sull'industria e la scienza emerge una concezione deterministica dei rapporti collettivi portata fino al parossismo dalla Chiesa sansimoniana, nelle forme di una tecno-utopia comunicazionale che sogna di «allacciare il globo». Dal canto suo, Auguste Comte, dopo aver posto le basi della sua filosofia positiva, immagina un vasto piano di riorganizzazione dell'umanità che dovrebbe inaugurarsi con la creazione di una «Repubblica occidentale» per estendersi poi all'insieme dell'universo.

Gli scienziati sono i «sacerdoti» di questa nuova religione universale il cui motto è «Ordine e Progresso - Vivere per gli altri».

1. Saint-Simon e il grande corpo politico europeo.

«Verrà certamente un giorno in cui tutti i popoli d'Europa capiranno che bisogna stabilire i punti d'interesse generale prima di scendere agli interessi nazionali; allora i mali cominceranno a diminuire, le tensioni cominceranno a placarsi, le guerre a spegnersi; è verso quel punto che noi tendiamo incessantemente, è là che il cammino dello spirito umano ci conduce [...]. L'immaginazione dei poeti ha collocato l'età dell'oro - culla della specie umana - tra l'ignoranza e l'inciviltà delle età primitive: ma quella era piuttosto la sede per l'età del ferro. L'età dell'oro del genere umano non è dietro di noi, è davanti, è nella perfezione dell'ordine sociale; i nostri padri non l'hanno veduta, i nostri figli la vedranno un giorno: e tocca a noi aprire loro la strada». (1)

Sono i due paragrafi conclusivi di un opuscolo di 112 pagine in ottavo pubblicato nel 1814 con il titolo *Della riorganizzazione della Società europea o della necessità e dei modi per riunire i popoli dell'Europa in un solo corpo politico salvaguardando l'indipendenza nazionale di ciascuno* (*De la réorganisation de la Société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale*). Il testo è indirizzato ai «Parlamenti di Francia e Inghilterra» e porta la doppia firma di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825), il quale, per l'occasione, riassume i propri titoli nobiliari abbandonati nel 1789, e del suo «allievo» Augustin Thierry, insegnante di storia. La pubblicazione dell'opuscolo è consentita da un breve periodo di libertà concesso alla stampa. La seconda edizione, che compare il mese successivo, esce mutilata dalla censura. Siamo sotto la prima Restaurazione (aprile 1814 - marzo 1815). Nel 1812 gli eserciti napoleonici si sono ritirati dalla Russia e, l'anno successivo, dalla Germania. Nella primavera del 1814 i sovrani della coalizione europea entrano a Parigi e pongono sul trono Luigi XVIII. Il tentativo napoleonico di «far cambiare paese ai popoli», di «snazionalizzare l'Europa», ristabilendo l'Impero di Carlo Magno, è fallito. L'Imperatore che Hegel aveva celebrato dopo la battaglia di Jena (1806) come l'incarnazione del Weltgeist, lo spirito del mondo, è esiliato all'isola d'Elba. Occorre riportare la pace in un'Europa in guerra da vent'anni.

«Quale sarà il carattere del nostro secolo?» Risposta degli autori: «La filosofia del secolo passato è stata critica e rivoluzionaria, quella

del XIX dev'essere inventiva e costruttiva». Ogni secolo trae la propria specificità dai «progressi dello spirito umano» e dalle «rivoluzioni che si verificano nel cammino delle nostre conoscenze». Le istituzioni sono sistemi d'idee in atto. La storia è un'alternanza di «periodi critici» e «periodi organici». I primi esprimono la crisi delle idee che regolano la vita in comune, poiché una società è prima di tutto una comunità di idee. Mantenere in vita le antiche istituzioni equivale a prolungare nel tempo i pregiudizi dell'epoca in cui sono state concepite. Questa nozione di crisi è essenziale per comprendere il «cammino dello spirito umano» verso lo stato ideale. È quello che, a giudizio di Saint-Simon, Condorcet nel suo Saggio non ha capito. Per lui, infatti, i progressi della ragione si realizzano per semplice accumulazione e lungo una traiettoria infinita.

Qual è il sistema sociale invocato dallo stato di crisi delle società europee? La crisi che colpisce questo «grande corpo politico» dura da molto tempo e deriva dalla perdita della sua unità organica. Affrancandosi dai vincoli del papismo, la Riforma ha spezzato l'unico legame politico che tenesse unite tutte le nazioni europee alla «grande società». Il principio di equilibrio delle potenze nato con il trattato di Westfalia è stato solo un'operazione politica che ha «creato le condizioni della guerra», le ha alimentate «costituzionalmente» in tutto il continente e ha favorito l'ascesa della potenza inglese, che le ha volte a proprio vantaggio.

Separata dal resto dell'Europa, l'Inghilterra è riuscita, al suo interno, a dotarsi di una Costituzione che garantisce la libertà e il benessere della popolazione e ad affermarsi grazie a un'organizzazione sana e forte, mentre all'esterno si è comportata in modo dispotico. «Il fine della sua politica estera è stato il dominio universale [...]. Essa ha schiacciato, annientato, tutte le potenze marinare che potevano, unendosi, competere con la sua.

L'impero dei mari è dunque interamente nelle sue mani [...]. Il commercio mondiale è nelle sue mani: e sopravanza tutti gli altri popoli anche nell'agricoltura e nell'industria. Per cui l'azione esercitata dall'Inghilterra sul resto del genere umano è la più generale, la più formidabile che la storia ricordi; l'Inghilterra è giunta insomma 114 all'apice della gloria e della potenza». (2) Questa posizione dominante fa sì che non vi possano essere libertà e benessere possibili per l'Europa se l'Europa stessa non coinvolge l'Inghilterra nel progetto continentale.

Saint-Simon prevede in anticipo che il congresso di Vienna, il quale sta per riunire le potenze europee per ristabilire la pace, non potrà riuscire nel suo intento, perché «per tutti l'interesse generale tenderà a commisurarsi sull'interesse particolare». (3) Convenzioni e accordi non possono dar vita a un «corpo comune». Occorre una «forza cogente che unisca le volontà, coordini i movimenti, renda comuni gli interessi e solidi gli impegni». (4) Due soli uomini, nella storia, hanno dimostrato tale lungimiranza: il re Enrico IV e l'abbé de Saint-Pierre. Ma l'organizzazione confederativa da loro proposta, di fatto, non era altro che un modo per fornire ai principi «una garanzia reciproca al fine di conservare il potere di arbitrio».

Perpetuava «l'ordine di cose esistente» rendendo «indistruttibili i resti del feudalesimo». La maggiore debolezza del piano di pace perpetua dell'abbé de Saint-Pierre (di cui Saint-Simon analizza a fondo il progetto, in quanto, a suo avviso, è stato letto troppo poco) consiste pertanto nel suo carattere empirico: «Si fa riferimento alla leva senza saper spiegare che cos'è una leva». (5) A forza di parlare di organizzazioni nazionali e politiche, quest'«uomo dabbene» ha detto quello che bisognava fare prima di sapere perché bisognava farlo. Non si è posto domande sulla nozione in sé di organizzazione, quale istituzione in grado di creare tra tutti i soggetti un legame organico e di rendere possibile la coesistenza pacifica tra i diversi interessi privati e pubblici. Tale difetto teorico si accompagna a una concezione della storia che ostenta un supremo disprezzo per il Medioevo e l'esperienza del vincolo religioso. Per cogliere appieno questo primo momento della modernità, occorre leggere la storia in un altro modo: smettere di concepirla come una «biografia del potere», una successione di re e dinastie nel corso della quale le nazioni figurano solo come strumenti o vittime. Nessun piano di riunificazione può evitare di ripensare criticamente il funzionamento dell'organizzazione papale: non per riprodurla, ma per ricavarne un insegnamento teorico.

Essa derivava la propria coerenza da quattro principi: l'omogeneità sistematica delle organizzazioni politiche nazionali collegate tra loro; l'indipendenza totale del governo generale dai governi nazionali; una visione globale specifica del governo sovranazionale, che lo spinge ad occuparsi degli interessi generali; infine, l'opinione pubblica, una forza che non deve nulla a una potenza straniera perché è il frutto di un insieme. La confusione tra potere spirituale e potere temporale della

Chiesa, così come la perpetuazione delle superstizioni e dei pregiudizi - alimentati dal clero per contrastare il progresso dei Lumi -, sono alcuni dei fattori che non hanno consentito la piena applicazione dei suddetti principi e hanno compromesso l'organizzazione papale.

Da questo excursus nel passato risulta chiaro che una «società dei popoli» è realizzabile solo a tre condizioni: la migliore Costituzione possibile per ogni organismo nazionale e governo generale; la totale dedizione dei suoi membri al bene comune; la forza assicurata da un'opinione pubblica fondata «su rapporti indistruttibili, comuni a tutti i tempi e luoghi». (6) Solo il ragionamento e l'esperienza possono aiutarci a cercare una forma di governo che sia fondata su «principi sicuri, assoluti, universali, indipendenti dai tempi e dai luoghi». In altri termini, è venuto il momento di introdurre nelle questioni politiche le scienze dell'osservazione.

Una cosa che non è stata ancora fatta: «È giunta l'ora in cui l'infanzia della scienza deve cessare [...]; gli oscurantismi della politica nascono infatti dalle tensioni dell'ordine sociale». (7) Che cosa ci suggerisce l'osservazione dei fatti? L'esperienza di circa cento anni di Costituzione inglese, articolata nei suoi tre poteri - monarchia, Camera dei comuni, Camera dei pari -, induce a proporre come migliore Costituzione possibile la forma parlamentare. È dunque opportuno che tutte le nazioni d'Europa siano governate da un parlamento generale che decida degli interessi comuni della società europea. E poiché il patriottismo cementa una volontà di corpo comune a tutti membri di una nazione, devono essere create le condizioni per l'affermazione di un «patriottismo europeo».

Non bisogna solo contare su un sistema d'istruzione pubblica comune e varare un «codice etico» che possa essere insegnato in tutta Europa nel pieno rispetto della libertà di coscienza. Occorre anche costruire istituzioni che esprimano uno «spirito di corpo» europeo. Ma per farlo la Camera dei deputati (o dei comuni) del parlamento europeo può essere composta solo da «uomini che, in virtù di relazioni più estese, abitudini meno circoscritte alla cerchia delle abitudini originarie, opere la cui utilità non sia limitata agli usi nazionali e si propaghi a tutti i popoli, sono maggiormente in grado di maturare appieno quella generalità di vedute in cui deve consistere lo spirito di corpo». (8) Solo gli uomini d'affari, i dotti, i magistrati e gli amministratori (dell'industria) sono atti a sviluppare una simile volontà e un simile

sentimento. La forza spirituale degli scienziati si coniugherà con la forza materiale della nuova classe degli industriali. Ogni milione di alfabetizzati manderà un deputato appartenente a ciascuna di tali categorie alla Camera dei comuni. Supponendo che l'Europa sia popolata da sessanta milioni di abitanti in grado di leggere e scrivere, il totale ammonterà a duecentoquaranta membri. Per ogni categoria, l'elezione si svolgerà all'interno della corporazione alla quale il futuro deputato appartiene.

Ognuno di essi dovrà possedere rendite terriere di almeno venticinquemila franchi. E poiché proprietà e intelligenza, talento e reddito devono assolutamente combinarsi, il governo farà accedere alla proprietà quei non proprietari che si distingueranno per gli altissimi meriti. Altri venti membri saranno quindi scelti tra gli uomini d'affari, i dotti, i magistrati e gli amministratori non proprietari.

Per la Camera dei pari i membri saranno scelti direttamente dal re tra i proprietari con cinquecentomila franchi di rendita. Il numero non sarà limitato e la carica sarà ereditaria. Ad essi si aggiungeranno venti membri scelti tra le persone, o i discendenti delle persone, che con il loro lavoro nei settori delle scienze, della magistratura o dell'industria avranno realizzato opere particolarmente utili alla società europea. Saint-Simon non è molto esplicito circa la scelta del re europeo, del capo supremo (dice di riservare la trattazione dell'argomento a un testo successivo, che peraltro non vedrà mai la luce). Si viene solo a sapere che la monarchia sarà ereditaria. Il parlamento europeo dovrà poi avere come sede sovrana una città e il territorio annesso. Ed esso solo potrà decidere dell'ammissione nel «corpo europeo» di un governo straniero.

Uno dei grandi compiti del parlamento, al quale compete la prerogativa di riscuotere dalla confederazione tutte le imposte che riterrà necessarie, è di ispirare tutte le proprie opere a un criterio di utilità generale. Saint-Simon fornisce, in proposito, un esempio significativo: unificare la società europea «congiungendo con una rete di canali il Danubio al Reno, il Reno al Baltico, ecc.». Il mezzo più sicuro per mantenere la pace è «popolare il globo con la razza europea» e renderlo «viaggiabile e abitabile come l'Europa».

L'idea del viaggio e della comunicazione per terra e per acqua e quella, collegata, dei grandi lavori di costruzione dei canali, delle strade e dei ponti sono ricorrenti nel pensiero di Saint-Simon. In seguito, nel 1819, la sua descrizione delle strade spaziose che saranno costruite

dall'ordine industriale, e che dovranno trasformare la «totalità del suolo francese in un superbo parco all'inglese», riecheggerà quella delle contrade di Eldorado nel *Candide* di Voltaire. (9) Infine, nel piano organizzativo delle Camere corporative destinate a gestire la società industriale, saranno sovrarappresentati gli ingegneri del Genio. L'interesse di Saint-Simon per le vie di comunicazione è pari soltanto a quello riservato alla banca e al circuito del credito, il quale «è per il corpo politico quello che il sangue è per il corpo umano». Sono, l'uno e l'altro, arterie dell'organizzazione sociale.

2. La religione di Newton.

La costruzione della società europea non avverrà dall'oggi al domani. Si realizzerà solo quando tutti i popoli che devono farne parte vivranno sotto un regime parlamentare. Per il momento, solo due paesi più "illuminati" degli altri, ovvero la Francia e l'Inghilterra, godono di questa forma di organizzazione. E come tali sentono il bisogno reciproco di costituire un fronte comune. Spetta dunque a loro gettare le fondamenta della riorganizzazione dell'Europa, inaugurando un parlamento anglo-francese.

Le regole non saranno le stesse del grande parlamento europeo, così come la Francia potrà contare solo su un terzo dei deputati, per il semplice fatto che le occorre un periodo di apprendistato, a titolo di compensazione del sacrificio compiuto dall'Inghilterra nel momento in cui ha scelto di unirsi a un paese privo di esperienza democratica.

Per materializzare una simile alleanza politica è necessaria una concertazione commerciale, ossia una moneta e una banca uniche: una strategia unitaria resa possibile dopo che si è dissolto il «progetto grandioso e insensato di dominio universale» coltivato da Bonaparte e dopo che la tesi del partito dei whigs circa la necessità di sostituire il vecchio piano di politica estera con un altro più liberale va acquistando tutta la sua credibilità in rapporto all'isolazionismo dei tories. L'Inghilterra ne ha bisogno, perché è come una grande casa di commercio che ha fatto degli investimenti straordinari ma si è indebitata. E la Francia, sobbarcandosi una parte del debito, può salvarla dall'inevitabile bancarotta.

In cambio, nei suoi rapporti con il resto del mondo, l'Inghilterra dividerà con la Francia il proprio primato: l'impero dei mari. Il primo impegno del parlamento anglo-francese sarà quello di accelerare la riorganizzazione della Germania, rendendo la sua rivoluzione meno lunga e meno terribile.

«Privata quasi completamente del commercio marittimo, la Germania è stata preservata da quello spirito mercantile che pone il calcolo al posto dei buoni sentimenti, portando all'egoismo e all'oblio di quanto vi è di grande e nobile: in Germania non ci si chiede, come in Inghilterra, quanto vale il tale?, per chiedere quanto possiede». (10) Riorganizzata e riunita sotto un governo libero, la Germania infonderà nel parlamento comune alle tre nazioni quella «purezza etica» e quella «nobiltà di sentimenti» che la contraddistinguono. A poco a poco, grazie al contagio dell'esempio, i cambiamenti che investono una determinata società si ripercuoteranno sulle società vicine e accelereranno la riorganizzazione generale.

Testo certamente legato ai grandi eventi politici di un'epoca piena di convulsioni, il progetto sansimoniano di Società europea ha comunque una portata più vasta. Emile Durkheim (1858-1917) vi ha visto, non senza ragione, il primo studio sociologico ante litteram, e ha riconosciuto in Saint-Simon un precursore delle «scienze umane». Anzi, la sua precoce stesura non significa che Saint-Simon non abbia gettato ancor prima le basi della propria dottrina. La prima pubblicazione di Saint-Simon, *Le lettere di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei* (*Les lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*), apparsa anonima nel 1803 e scritta in seguito a un viaggio di studio in Germania e Inghilterra, recava già traccia, ad esempio, della sua fiducia illimitata nel potere riorganizzatore della scienza, chiamata a prendere il posto finora occupato dalla religione in quanto potere spirituale. In una delle Lettere, l'autore sogna che Dio gli parli e gli riveli una nuova dottrina, la «Religione di Newton». Rappresentante di Dio in terra, il Consiglio di Newton, composto di ventuno eletti, dodici di prima classe (tre matematici, tre fisici, tre chimici, tre fisiologi) e nove di seconda classe (tre letterati, tre pittori, tre musicisti), il tutto presieduto da un matematico, dividerà l'umanità in quattro ripartizioni: inglese, francese, tedesca e italiana.

Ciascuna di queste ripartizioni avrà un consiglio composto allo stesso modo del Consiglio maggiore. Ogni persona, a prescindere dalla

parte del globo in cui abita, sarà compresa in e farà capo a una delle quattro ripartizioni e avrà diritto di eleggere i membri del consiglio della propria ripartizione. Rispetto all'opuscolo del 1814, nel quale non viene sollevata la questione della partecipazione femminile, in questo del 1803 è Dio stesso a segnalare a Saint-Simon che potranno essere elette anche le donne.

Ciascun consiglio dovrà inoltre edificare un tempio, il quale conterrà un mausoleo in onore di Newton. In esso saranno rappresentati i castighi eterni che attendono coloro che ostacolano il progresso delle scienze e delle arti. Il culto interno all'edificio sarà regolato dalla classe degli scienziati, il culto esterno - cioè la «propagazione della fede» - da quella degli artisti. Ogni fedele dovrà visitare il mausoleo una volta all'anno.

Ogni neonato vi verrà condotto il più presto possibile. Chi non rispetterà questi doveri sarà giudicato dai fedeli un nemico della religione. Se Newton lo riterrà necessario, si potrà trasferire il visitatore su un altro pianeta. Nei dintorni del tempio verranno costruiti laboratori, fabbriche, un collegio e una biblioteca di non più di cinquecento volumi. (11) Dopo più di vent'anni da tale allegoria, persino alla vigilia della propria morte, Saint-Simon apparirà sempre pronto a elaborare progetti di organizzazione del potere spirituale o scientifico. E apparirà sempre animato da quello stesso desiderio di costruire la «pace perpetua» che, nel 1813, lo portava a condannare gli scienziati ufficiali, colpevoli di volgere le loro conoscenze a vantaggio della guerra: «Il mio sangue ribolle, la collera mi sovrasta; non posso non scagliarmi contro questi tristi calcolatori, nascosti dietro un baluardo di X e di Z, non posso non dare loro l'assalto: Contabili, infinitesimali, algebristi e aritmetici, con quale diritto occupate l'avamposto della scienza? La specie umana si trova coinvolta in una delle crisi più tremende che abbia mai vissuto da quando esiste: quale sforzi fate voi per porre termine a questa crisi? Di quali mezzi disponete voi per ristabilire l'ordine nella società umana? L'intera Europa si sta ammazzando; che cosa fate voi per fermare questo massacro? - Nulla. - Anzi. Siete voi che affinate gli strumenti della sua rovina; siete voi che programmate il loro impiego». (12) Saint-Simon non si lascia dunque ingannare dalla doppiezza dei componenti dell'«atelier scientifico».

Dopo l'effimero ritorno di Napoleone e la sua disfatta a Waterloo, il piano di riorganizzazione dell'Europa elaborato da Saint-Simon e dal

suo allievo Thierry apparve ai contemporanei non meno chimerico di quello dell'abbé de Saint-Pierre. Il congresso di Vienna, nel 1815, sacrificò l'idea di una Società europea delle nazioni al progetto di una Santa Alleanza tra le grandi potenze.

Quanto ai tedeschi, «scambiarono un Napoleone con trentasei Metternich», per usare le parole di Marx.

3. Il sogno di Bolivar

Alla voce Cosmopolitano/cosmopolita (1753) dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, si legge: «Ci si serve, a volte in senso scherzoso, di questo nome per significare un uomo che non ha fissa dimora, oppure un uomo che non è straniero da nessuna parte.

Deriva da *cosmos* (mondo) e *polis* (città). Un giorno fu chiesto a un vecchio filosofo di dove fosse e lui rispose: Io sono cosmopolita, cioè cittadino dell'universo. Un altro diceva: Io preferisco la mia famiglia a me, la mia patria alla mia famiglia e il genere umano alla mia patria». E la voce rinvia all'articolo *Filosofi*, il quale a sua volta non è molto più esplicito sulla coppia cosmopolitano/cosmopolita.

Il Dizionario storico della lingua francese (*Dictionnaire historique de la langue française*) fa risalire al 1823 l'invenzione del termine cosmopolitismo. Dato relativamente inesatto, dal momento che, come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, (13) è possibile riscontrare l'impiego isolato del termine intorno al 1750, ad opera di autori come il marchese d'Argenson, anche se il vocabolo non è recensito dagli enciclopedisti. Quello che invece pare certo è che gli anni Venti promuovono il concetto a griglia di lettura politica dei rapporti internazionali. I grandi dizionari universali o enciclopedici del XIX secolo, tendenti a non fare molte distinzioni, continuano comunque a rimanere reticenti per quanto riguarda la definizione, o la menzione, del termine. Il Grande Dizionario universale del XIX secolo (*Le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*) di Pierre Larousse, pubblicato tra il 1866 e il 1876, se la caverà citando Valentin Parisot (1800-61), uno storico davvero cosmopolita, specialista di letterature straniere, traduttore dal sanscrito e autore di un libro sull'utopista Charles Fourier: «L'interesse per il mondo intero, il progresso dell'umanità, la felicità

della grande famiglia umana: ecco il cosmopolitismo». (14) Questa breve caratterizzazione di segno positivo sarà posta in antitesi alla connotazione negativa del termine nazionalismo e alla valenza spregiativa del termine cosmopolitismo suggerita dalla destra politica nella seconda metà del XIX secolo. Una valenza «non priva di connotazioni xenofobe e antisemite»: «Il cosmopolitismo distrugge le razze».

Un evento politico funge, dal 1815, da banco di prova del cosmopolitismo: la «questione sudamericana». Sull'onda dell'emozione per il nuovo concerto delle potenze europee attorno alla Santa Alleanza e ai loro congressi diplomatici, assistiamo, in quella parte del mondo in procinto di liberarsi dal giogo dell'Impero spagnolo, a un ulteriore tentativo di confederare le nazioni di un continente. Il 6 settembre 1815, da Kingston in Giamaica, il Libertador Simon Bolivar (1783-1830) scrive una lettera di risposta a quella inviatagli da Henry Cullen, un cavaliere di esta isla, nella quale esprime il desiderio di «fare di tutto il Nuovo Mondo una sola nazione con un solo legame che leghi le sue parti tra loro e con il tutto». «Come sarebbe bello, - esclama Bolivar, - se l'istmo di Panama potesse diventare per noi quello che fu l'istmo di Corinto per i Greci!

Potessimo un giorno avere la fortuna di allestire laggiù un parlamento dei rappresentanti delle repubbliche, regni e imperi capace di trattare e discutere gli interessi della pace e della guerra con le nazioni delle altre parti del mondo!» Anche se il Libertador avverte che la realizzazione del grande progetto non è per l'immediato: «Questo tipo di corporazione potrà vedere la luce in tempi migliori dei nostri. Una diversa speranza sarebbe per il momento infondata, simile a quella dell'abbé de Saint-Pierre, che coltivò il lodevole delirio di riunire un parlamento europeo per decidere della sorte e degli interessi di queste nazioni». (15) La Carta de Jamaica sarà resa nota solo nel luglio 1818, con la sua pubblicazione su «The Jamaica Quarterly Journal». Nel febbraio 1819 Bolivar ribadisce il progetto inaugurando il Parlamento venezuelano ad Angostura. (16) Cinque anni dopo passa all'azione e rivolge ai governi delle varie repubbliche e all'imperatore del Brasile un invito a un congresso da tenersi a Panama. Sempre con l'idea di «rimettere in equilibrio l'universo» con la formazione di una Patria Grande, un «solo corpo politico».

L'annuncio del congresso di Panama getta nello scompiglio le

monarchie europee e ricompatta le file dell'opposizione liberale alla Santa Alleanza.

Commento, datato 4 giugno 1825, dell'abbé de Pradt (1759-1837), ecclesiastico in conflitto con la Chiesa di Roma, ex consigliere di Napoleone e interlocutore privilegiato di Bolivar per avere pubblicato un'opera anticipatrice (1802) sulla necessaria emancipazione delle colonie spagnole: «Questo Congresso è un'idea ammirevole; suggellerà il grande lavoro di ricomposizione degli Stati dell'America come nazioni che dipendono solo da se stesse. Si porrà così termine al sistema coloniale americano, si stabilirà il diritto dei popoli, un diritto misconosciuto in Europa; infine, dopo tanti parlamenti dei re contro i popoli, ci sarà un parlamento dei popoli fatto solo per loro. L'America è sicuramente una lezione e un modello per l'Europa». (17) L'abate scrive, sempre nel 1825, un'opera sul progetto di parlamento nella quale dà numerosi suggerimenti a Bolivar.

Le lotte intestine tra conservadores e reformadores, le manovre della Santa Alleanza e la politica del governo di Washington fanno fallire l'impresa di Bolivar, volta a trascendere gli interessi di ciascuna repubblica attraverso l'istituzione di un superiore «potere morale», capace di «rigenerare i cittadini», sul modello dell'areopago ateniese e della censura romana. Nel 1832 il presidente James Monroe, su pressione del segretario del Dipartimento di Stato John Quincy Adams e con il proposito di bloccare le ingerenze dell'Europa nel Nuovo Mondo, aveva dichiarato: «L'America agli Americani».

Dichiarazione che viene interpretata dai suoi vicini del Sud come «l'America agli Stati Uniti». Uno degli obiettivi strategici delle autorità di Washington è, in questo momento, quello di impedire ad ogni costo l'indipendenza di Puerto Rico e di Cuba, da una parte perché le due isole possono costituire degli avamposti nel sistema di difesa americano, dall'altra perché bisogna evitare l'effetto d'immagine che avrebbe la liberazione in massa di schiavi neri a poca distanza dalle piantagioni del Sud degli Stati Uniti. In una delle sue ultime lettere, inviata nel 1829 all'ambasciatore inglese a Bogotá, Bolivar scrive: «Gli Stati Uniti sembrano destinati dalla provvidenza a seminare in America la miseria in nome della libertà». (18) Il Libertador morirà credendo di «avere arato il mare».

Un altro risvolto del cosmopolitismo: la «questione sudamericana» darà luogo, negli ambienti intellettuali francesi, a una delle primissime

polemiche sulle derive dittatoriali di un regime originariamente pensato in termini di salvaguardia dei diritti umani.

Essa opporrà, su «Le Courrier français» e la «Gazette de France» tra il gennaio e il febbraio del 1829, l'abbé de Pradt a un altro liberale, Benjamin Constant (1767-1830), e avrà per tema l'involuzione autoritaria del Libertador. (19) In un regime di libertà, sostiene Constant, un solo episodio di dispotismo distrugge l'intero sistema, come, fatte le debite proporzioni, l'errore di un centimetro distrugge un intero conteggio. Un argomento che Constant ha già fatto valere, a suo tempo, contro il regime napoleonico.

4. Gestire la società e il globo come una grande industria

A differenza di molti suoi contemporanei, Saint-Simon resterà personalmente estraneo alla «questione sudamericana». Dopo che lo stato di cose imposto dal congresso di Vienna lo ha reso scettico nei confronti del parlamentarismo, è l'industria, in definitiva, ad apparirgli come la nuova forma di linguaggio, in grado di legare le persone in modo molto più efficace dell'infinita discussione sui diritti e i trattati. La causa degli industriali è «il centro vero e il nucleo della civiltà».

«Tutto attraverso l'industria, tutto per l'industria»: una nazione non è altro che una «grande società industriale». La nuova società sarà positiva e industriale. E sarà per natura internazionale. «L'industria è una, - scrive Saint-Simon nel secondo volume di *L'industrie* (1817). - Tutti i suoi membri sono uniti dagli interessi generali della produzione, dal comune bisogno di sicurezza e libertà negli scambi. I produttori di tutte le classi, di tutti i paesi, sono fondamentalmente amici; nulla si oppone al fatto che si uniscano, e la coalizione dei loro sforzi ci sembra la condizione indispensabile perché l'industria acquisti tutta l'importanza di cui può e deve godere». (20) Il sistema industriale e scientifico «porta a termine la rivoluzione», e assicura l'uscita dal sistema feudale e teologico. Si passa dal «governo degli uomini» all'«amministrazione delle cose». Il ruolo dello Stato è ridotto al minimo indispensabile: «La tendenza politica generale della stragrande maggioranza della società, - scrive Saint-Simon in *Il catechismo degli industriali* (*Le catéchisme des industriels*, 1823), - è di

essere governata al costo meno caro possibile, di essere governata il meno possibile». (21) Di fatto, l'istituzione delle banche, delle compagnie di assicurazioni, delle casse di risparmio e delle compagnie per la costruzione dei canali ha già convinto dell'eccellenza del «modello amministrativo nella gestione dei grandi interessi». Tali istituzioni rappresentano in qualche modo un inizio di organizzazione spontanea della vita industriale.

Il vecchio regime «governativo» o «militare» si reggeva sulla «commissione». Nel nuovo regime «amministrativo» o «industriale» c'è posto solo per la «direzione». Il popolo prima era «suddito», ora diventa «associato». Il popolo prima era «irreggimentato» nei confronti dei capi, ora è «collegato» con loro. Perché ci sono sempre dei capi, i «capitani d'industria». Se infatti l'obiettivo è quello di «migliorare il più possibile la sorte della classe che ha quale unico mezzo di sussistenza il lavoro delle proprie braccia», non per questo il regime industriale deve soccombere alla passione rivoluzionaria dell'eguaglianza.

«Ciascuno va misurato secondo le proprie capacità, e ciascuna capacità secondo il proprio operato»: il nuovo ordine è una gerarchia di funzioni, e il motore della dinamica individuale è l'emulazione professionale. Resta in secondo piano, in questa concezione manageriale ante litteram, il tema dello spazio pubblico e della democrazia, del quale Saint-Simon, nel suo piano di riorganizzazione delle società europee, aveva invece sottolineato il valore legittimante.

«A un popolo non basta l'amore della libertà per essere libero, gli occorre anche una scienza della libertà», afferma Saint-Simon.

A società positiva e scientifica, idee positive: ecco, in sintesi, il compito della «fisiologia sociale», che punta a raggiungere l'affidabilità delle scienze esatte. L'appercezione globale del sistema sansimoniano ha origine nelle profondità del microscopio e nelle provette. La «scienza umana» di Saint-Simon cerca di fatto i propri modelli nei laboratori di analisi del vivente, terreno privilegiato di sperimentazione delle nozioni biologiche di organismo e conformazione reticolare. (22) A dominare la scena della ricerca medica sono, all'epoca, le osservazioni sulla struttura del sistema dermoide esposte dal fondatore dell'istologia moderna, Marie-François-Xavier Bichat (1771-1802) nella sua *Anatomia generale applicata alla fisiologia e alla medicina* (*Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, 1801). Come oggetto di ricerca scientifica, la pelle presenta la caratteristica di una doppia appartenenza:

all'esterno (alla vita organica), attraverso il corpo reticolare, e all'interno (alla vita animale o «di relazione»), attraverso il corpo papillare.

Luogo di frontiera, la pelle non è più solo la sede della traduzione visibile e sensibile del disordine del corpo, è anche la sede in cui s'intrecciano il fisico e il metafisico, l'igienico e il patologico, il fisiologico e l'antropologico. (23) La scienza della vita, pur muovendo appena i primi passi, propone dunque una configurazione coerente di nozioni, in grado di trascendere la cerchia ristretta delle conoscenze mediche e di investire altre discipline. All'inizio del XIX secolo si va già definendo una visione organica del mondo, pronta a dispiegarsi come «modello e paradigma di razionalità». (24) La figura organica della rete appare dotata di un «potere d'integrazione razionale». Come il processo della vita, l'organizzazione della società risulta essere il punto d'incontro di tre fattori interdipendenti (la struttura, la funzione, l'ambiente o contesto). E tale logica organica è il fondamento sia della dottrina dell'«amministrazione delle cose» sia della concezione della storia come successione temporale. Come gli uomini, le società devono salire tutti i gradini dello «sviluppo/progresso» prima di accedere alla fase ultima della perfettibilità, quella della società positiva e industriale.

È questa la concezione che sviluppa Auguste Comte formalizzando, nel Corso di filosofia positiva (*Cours sur la philosophie positive*, 1830-42) la sua «legge dei tre stadi».

Il sistema industriale non è un'utopia, risponde Saint-Simon ai suoi avversari. Basta «osservare», per scoprire che questo corpo d'idee organiche sta per dischiudersi e non chiede che di diventare il modello di gestione del «periodo organico» che si annuncia.

I nemici giurati che ne impediscono la pubblica manifestazione sono coloro che consumano senza produrre alcunché (i «calabroni», gli «oziosi») e coloro i cui lavori sono inutili alla società. Tra i quali si segnalano, in particolare, gli «avvocati» e i «metafisici», che si occupano assai più della forma che della sostanza, delle parole più che delle cose, dei principi più che dei fatti, e il cui spirito brancola nel labirinto delle idee astratte. (25) A differenza degli «avvocati», lo scienziato, grazie ai suoi «lavori utili», è un «uomo preveggen- te». Durante il «periodo più tempestoso e avvilente della Rivoluzione» sono stati gli avvocati a governare il paese. Robespierre era un avvocato.

L'epoca in cui Saint-Simon sviluppa il suo sistema è contrassegnata dalla polemica intorno alle teorie di Adam Smith,

polemica che oppone il francese Jean-Baptiste Say e lo svizzero Simonde de Sismondi. (26) Quest'ultimo si è progressivamente allontanato dall'assioma liberoscambista sull'equilibrio naturale tra consumo e produzione, realizzabile grazie al semplice gioco della concorrenza pura in un mercato i cui veri agenti regolatori sarebbero i consumatori. La posizione di Saint-Simon nei confronti del liberalismo è ambivalente. Da una parte, riconosce ad Adam Smith il merito di avere risvegliato una coscienza scientifica, spostando il dibattito sul funzionamento sociale verso il tema dell'organizzazione economica. Proprio lui, che ha sempre considerato «l'economia politica il vero fondamento della politica», non può non vedere nel pensatore scozzese un fondatore. Non danno forse entrambi la precedenza alla determinazione economica nelle configurazioni sociali? Dall'altra, però, Saint-Simon demolisce due principi dell'economia smithiana: la libera concorrenza e la centralità del consumatore e del suo libero volere. Ed edifica tutto il suo sistema industriale partendo da un soggetto diverso, l'«industriale», o il «produttore». Quanto poi al regime della libera concorrenza, Saint-Simon ritiene che non armonizzi affatto le condizioni, ma produca l'effetto di avvantaggiare i più forti e di aggravare l'ingiustizia sociale. Il laissez-faire non porta a una migliore divisione naturale del lavoro e del reddito a seconda della capacità e del merito, ma alla cesura sociale tra una classe oziosa e un'altra laboriosa. Contrariamente ai postulati dell'economia liberale, a livello di organizzazione dell'economia mondiale non è la divisione del lavoro tra le nazioni a prevalere, ma la «combinazione degli sforzi».

Saranno soprattutto i discepoli di Saint-Simon a sottolineare, dopo la morte del maestro, tali divergenze teoriche, ponendo l'accento su quella particolare filosofia della storia che anima i suoi lavori. E s'incaricheranno di dimostrare che l'economia classica ha sostituito i rapporti sociali e variabili con rapporti naturali e immutabili, vale a dire con «leggi eterne».

«Hanno inteso porre a posteriori le basi dell'organizzazione sociale, - scrive Barthélemy-Prosper Enfantin (1796-1864), - partendo dai più piccoli fatti, dalla divisione del lavoro considerata anche in un singolo individuo, per arrivare alla libertà di commercio tra i popoli [...]. Entrano in argomento affrontando questioni precise, come la definizione di parole quali valore, prezzo, produzione, evitando qualsiasi preconconcetto riguardo alla composizione o all'organizzazione delle

società». (27) Per non isolare più l'economia politica dall'insieme dei rapporti sociali, è opportuno considerare la storia del genere umano come la storia delle forme progressive di associazione. Pochissime società hanno vissuto nel corso della storia in uno stato di isolamento totale. L'obiettivo dell'umanità, il segno del progresso, è proprio questo fine supremo della «combinazione degli sforzi», che sostituisce lo «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» con lo «sfruttamento del globo terrestre da parte della federazione di tutti gli uomini». Nell'esposizione teorica tracciata dalla scuola sansimoniana alla fine degli anni Venti, l'ideale associazionista viene indicato con la seguente formula: l'«Associazione universale dal punto di vista dell'industria, stato nel quale le diverse nazioni sparse sulla superficie del globo devono solo presentarsi come membri di una grande fabbrica che lavora, per un comune impulso, al raggiungimento di un fine comune». (28) Ciò che fa arricchire il mondo non è il desiderio di arricchirsi, è l'entusiasmo sociale.

Nel suo empirismo, Smith aveva inquadrato la comunicazione in una prospettiva strumentale: essa sarebbe funzionale al libero manifestarsi delle forze del mercato e alla circolazione dei beni nella Repubblica mercantile universale. Nella dottrina sansimoniana è invece l'idea di associazione universale a dare significato allo schema della comunicazione reticolare. Mezzo e fine di una nuova società, la rete solidarizza attivamente gli uomini.

5. Un nuovo cristianesimo?

Il vincolo temporale cosmopolita che unisce la specie umana attraverso la vita economica non è concepibile senza un vincolo spirituale. Il meccanismo industriale della grande società presuppone un'anima, un corpo di credenze che definiscono un'unità morale. È un'idea che assilla Saint-Simon fin dai suoi primi lavori sulla riorganizzazione sociale, nei quali egli già promuove il potere scientifico a potere spirituale, controparte essenziale del potere temporale degli industriali. Negli ultimi anni di vita, di fronte alla riluttanza dei «capitani d'industria» ad adottare il suo punto di vista, Saint-Simon torna su questo dilemma, come se avesse la sensazione di

avere troppo insistito - per organizzare il famoso «entusiasmo sociale» che dovrebbe sostituirsi all'antagonismo e alla concorrenza tra gli individui - sulla determinazione industrialista. Il modo in cui ha affrontato l'imperativo spirituale gli sembra troppo sbrigativo. La stessa nozione di «spirituale» rimane incerta. Solo una «nuova religione», si premura ora di precisare, può ambire a creare quella «comunione spirituale» che unirà il sensibile all'intelligibile. E ribadisce la propria ammirazione per l'esperienza dell'espansione del «sistema d'idee cristiano», l'unico ad essere pervenuto alla dimensione politica dell'universale, l'unico «codice etico-sentimentale» che sia pienamente riuscito a non costringere gli uomini a «sacrificare i propri sentimenti filantropici e i propri affetti familiari al patriottismo».

Sono molti i filosofi che, all'epoca, cercano di leggere il futuro politico analizzando il modello di compenetrazione tra potere temporale e potere spirituale maturato dalla «società organica» della teocrazia medievale. La scuola teocratica (De Maistre, Bonald, Lamennais) ne propone una teoria esplicativa: la rivoluzione religiosa e politica degli ultimi due secoli mette in luce «una crisi terribile e salutare», di cui la «società negativa» attuale è il prodotto.

Il palese fallimento di quest'ultima dimostra la necessità di una «società positiva, costituita per l'ordine e la conservazione». Il superamento della crisi grazie alla restaurazione di un regime teocratico consentirà all'Europa di ritrovare l'«unità religiosa e politica». (29) Faro di tale dottrina: il trattato *Il Papa* (Du pape, 1819) di Joseph de Maistre. (30) Sull'altro fronte, il cattolico liberale Pierre-Simon Ballanche (1776-1847) rifiuta quella che definisce un'«ipotesi inammissibile» di «rivoluzione alla rovescia», la quale significherebbe un ritorno alla teocrazia. La tesi che egli sviluppa, sempre nel 1819, in *Il vecchio e il giovane* (Le vieillard et le jeune homme) è quella del progresso irreversibile, dell'«evoluzione necessaria» del «sentimento dell'umanità», della caritas generis humani. Infatti, se c'è una lezione da trarre dall'epoca inaugurata dalla Rivoluzione francese, è proprio questa: demolendo la costruzione aristocratica dell'evoluzione del mondo, essa ha permesso che il sentimento di carità divenisse una «cosa nuova». E da allora la società si è «sempre più impregnata dello spirito del cristianesimo». «È certo che questo sentimento, - scrive Ballanche, - applicandosi a tutti gli uomini che compongono una medesima società, che vivono nel rispetto delle medesime leggi, sotto l'influsso dei

medesimi costumi, si estenderà gradualmente al di là di quella che è una società ristretta e particolare, al di là delle mura della città, al di là dei limiti della patria. Non esisteranno più patrie diverse sullo stesso suolo; e questa fratellanza comune insegnerà la pratica della fratellanza universale. Perciò esisterà tra i popoli un patriottismo meno esclusivo; il che costituirà un nuovo diritto pubblico, sia per la pace che per la guerra, un nuovo diritto pubblico per le colonie, un nuovo sistema di economia politica relativo alla bilancia commerciale e ai dazi doganali; il che comporterà a sua volta l'abolizione di quei diritti di albinaggio che sono sopravvissuti come assurdi residui del codice dei naufraghi in Tauride. (31) La tolleranza proteggerà dunque tutti coloro che professano un culto diverso.

Ci abitueremo dunque a non espellere dal consorzio umano quei colpevoli da cui la società avrà sentito il bisogno di difendersi». (32) La «legge di solidarietà» è «destinata a trasformarsi in legge di carità; la simpatia generale è il vincolo che unisce gli uni agli altri».

«Una volta per tutte, - esorta Ballanche, - dichiariamoci solidali con i nostri contemporanei; e convinciamoci che anche i nostri antenati furono solidali tra loro!» Alcuni esegeti hanno rilevato l'influsso - certo non esclusivo ma significativo - esercitato dai dibattiti intorno alla «società organica» del Medioevo e alla sua crisi sulla filosofia sansimoniana e comtiana della storia (Comte lo riconoscerà apertamente). Quanto al filosofo Ballanche, questi stessi esegeti fanno notare che, al di là della condivisione dell'ideale di solidarietà, i maggiori esponenti della Chiesa sansimoniana mutueranno da lui soprattutto la nozione di «evoluzione», elaborata in particolare nei Saggi di palingenesi sociale (*Essais de palingénésie sociale*, 1827-29), per definire la loro dottrina delle «evoluzioni progressive», in opposizione a quella di «rivoluzione». Il fatto curioso, nella nuova accezione scientifica del termine «evoluzione», è che esso viene modellato da Ballanche sulla tesi sulla «preformazione ed evoluzione degli esseri organizzati» esposta dal naturalista Charles Bonnet nel suo trattato di Palingenesi filosofica (*Palingénésie philosophique*, 1769).

«Tutto è stato preformato fin dall'inizio, - scrive Bonnet, - ciò che noi chiamiamo impropriamente generazione è solo il principio di uno sviluppo che renderà visibile e palpabile ciò che prima era invisibile e impalpabile». (33)

Nel corso tenuto nel 1895-96 alla facoltà di Lettere dell'Università di Bordeaux, Emile Durkheim ha colto bene il problema e insieme la soluzione poco equilibrata che Saint-Simon dà alla questione del vincolo temporale e spirituale. «La religione, - insegnava il sociologo ai suoi studenti ragionando sul tema "Religione e internazionalismo", - rappresenta la pietra angolare del sistema; è infatti la religione a rendere possibile la cooperazione internazionale, che è di per sé la condizione necessaria dell'industrialismo.

Saint-Simon ha potuto attribuirle questa funzione essenziale senza venir meno ai principi della sua dottrina perché il sistema religioso, così come lo intende lui, è solo un'altra faccia del sistema filosofico, e tutti e due esprimono la medesima idea, l'idea dell'unità universale, l'uno nel suo aspetto sensibile e pratico, l'altro nella sua forma astratta e teorica. Ma in che cosa consisterà questa "religione"? È quanto Saint-Simon doveva esporre nel suo Nuovo Cristianesimo (Nouveau Christianisme, 1825); lo stato incompleto nel quale ha lasciato il testo, la cui stesura è stata interrotta dalla morte, non ci rende noti i particolari della sua visione religiosa, ammesso che gli siano stati chiari nell'intimo [...]. Il suo errore era consistito nel voler edificare una società stabile su basi puramente economiche». (34) Nella sua ultima opera Saint-Simon avrà nondimeno il tempo di scrivere, in mezzo ai deliri sul nuovo culto e il nuovo clero (di cui si approprieranno i discepoli per cercare di metterli in pratica), che se un'organizzazione cristiana rinnovata e rigenerata deve vedere la luce, questa organizzazione «farà discendere sia le istituzioni temporali che le istituzioni spirituali dal principio secondo il quale tutti gli uomini devono comportarsi gli uni con gli altri come fratelli, orientando tutte le istituzioni, di qualunque natura esse siano, verso la crescita del benessere della classe più povera». Il principio contempla infatti «quanto di più divino vi sia nella religione cristiana». (35) Ed è stata questa massima a indurre Durkheim a intitolare le sue lezioni su Saint-Simon Il socialismo. Sua definizione, sue origini, la dottrina sansimoniana (Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne).

Nella lezione inaugurale Durkheim aveva messo in guardia, a priori, i propri studenti contro qualsiasi interpretazione scienziata dell'epoca studiata. «È stata la passione a ispirare tutti questi sistemi; a farli nascere e a dare loro forza è la sete di una giustizia più perfetta [...]. Il socialismo non è una scienza, una sociologia in miniatura, è un grido

di dolore e, a volte, di collera, levato da coloro che avvertono più intensamente il nostro malessere collettivo [...]. Quando gli economisti invocano il laissez-faire, chiedono che si annulli l'influenza dello Stato, che la concorrenza sia liberata da ogni freno, non fondano più le loro rivendicazioni su leggi scientificamente provate [...]. L'individualismo, come il socialismo, è prima di tutto una passione che reclama i propri diritti, per quanto essa possa poi chiedere alla ragione delle motivazioni giustificative». (36) Profeticamente, Durkheim concludeva il confronto tra l'economia liberale e la dottrina sansimoniana con queste parole:

«L'economismo e il socialismo derivano, in realtà, da un'identica matrice.

Sono i prodotti di un identico stato sociale che, solo, interpretano diversamente, e la cui identità è facilmente rintracciabile al di là delle interpretazioni diverse date dalle due scuole. Questi due fratelli nemici sono il frutto di una medesima origine; per cui hanno molti più punti in comune di quanto normalmente si creda». (37) Entrambi condividono, in ogni caso, il simbolo del globo. Quando, all'inizio del XIX secolo, i liberali inglesi si dotano di un giornale della sera, lo chiamano «The Globe» (nel 1785 i conservatori avevano lanciato «The Times»). Nel 1830 l'organo di stampa del sansimonismo si chiama anch'esso «Le Globe».

Sono dunque questi due «fratelli nemici» a rispolverare il simbolo del globo terrestre e a sottrarlo alla numismatica e all'araldica, le due discipline nelle quali, ancora nel 1757, lo confinava l'Encyclopédie. Il globo non è più soltanto il «simbolo della potenza del principe, padrone del mondo e distributore dei favori».

Non concorre più solo a rappresentare la « Provvidenza che pare sfiorare il globo recando in mano una bacchetta magica e dimostrando così di governare il mondo». Il globo, ormai, simboleggia un mondo in evoluzione che bisogna organizzare e sfruttare a beneficio di tutta l'umanità. L'Esposizione universale che si terrà a Parigi nel 1889 consacrerà questo simbolo dell'ideologia del progresso e della modernità assicurati dall'avventura industriale e coloniale del secolo facendo costruire una colossale sfera in metallo che raggiungerà l'altezza di molti piani.

6. *Il sansimonismo e la rete redentrice.*

Come ogni maitre à penser, l'inventore del «sistema industriale» si sarebbe meravigliato di quanto i suoi discepoli gli hanno fatto dire e delle divergenze emerse tra loro circa l'interpretazione dei suoi testi. Dopo la morte, il posto di Saint-Simon viene preso da una «Scuola sansimoniana».

Chiesa effimera, essa ha tuttavia i suoi centri di diffusione della fede e si dota di un sacro collegio composto da due «padri superiori» e da cardinali.

I suoi apostoli inneggiano alla nuova trinità religiosa: il proletario, l'industria, la donna. Lo scisma si produce nel novembre 1831, intorno alla terza componente. Il padre superiore Saint-Amand Bazard (1791-1832) rivendica l'eguaglianza della donna nel matrimonio; l'altro padre superiore, Barthélemy-Prosper Enfantin ha in mente invece l'amore libero, o la «sacra prostituzione», secondo le malelingue. La polemica sulla «riabilitazione della carne» è il segnale della diaspora della «Famiglia sansimoniana», ufficialmente smantellata nel 1833. Alcuni transfughi dell'avventura religiosa andranno a ingrossare le file del nascente movimento socialista.

Altri troveranno la loro strada facendo dell'industrialismo una metodologia pragmatica per fare carriera. E diventeranno «consiglieri del Principe» o «capitani d'industria», in particolare nei settori della banca e dei mezzi o vie di comunicazione (linee ferroviarie, compagnie marittime, canali interoceanici). Enfantin pone le sue conoscenze di ingegnere laureato al politecnico al servizio dell'unificazione delle linee ferroviarie della grande compagnia PLM (Parigi-Lione-Marsiglia). Un altro ingegnere, l'ex «cardinale» Michel Chevalier (1806-79), segue una doppia e brillante carriera come professore titolare della cattedra di Economia politica al Collège de France e consigliere di Napoleone III. Artefice di uno dei primi trattati sul libero scambio della storia - quello negoziato con il liberale inglese Richard Cobden e sottoscritto nel 1860 tra Inghilterra e Francia - Chevalier è anche l'ideologo del «panlatinismo», la dottrina a sfondo geopolitico che cercava di mobilitare le nazioni cosiddette «latine» del Nuovo Mondo contro la politica di alleanza panamericana proposta loro dalla diplomazia degli Stati Uniti. Nel momento in cui Napoleone III insedia sul trono del 134

Messico l'imperatore fantoccio Massimiliano d'Austria, Chevalier

codifica l'appellativo di «America latina», liquidando così le componenti indiane o africane di quest'area del mondo. Questo Who's who è tipico di una generazione animata da un «sansimonismo pratico» che, del maestro, eredita solo l'esaltazione del ruolo dell'industriale e dello spirito d'impresa, e che, anziché realizzare l'antico sogno di un «governo al minor costo possibile», ripone nello Stato una fiducia eccessiva.

Dall'alto della sua cattedra, il liberoscambista Chevalier diventa un critico feroce dei movimenti socialisti ed egualitari. L'unica linea da cui non devierà sarà quella.. ferroviaria. Nel senso che non attenuerà mai la sua azione di proselitismo a favore dell'«Associazione universale», concretizzabile grazie alle reti tecnologiche.

Al tempo della Chiesa sansimoniana, Chevalier firma nel gennaiofebbraio 1832, su «Le Globe», quattro articoli con la seguente intestazione: «Politica generale: La pace è oggi la condizione dell'emancipazione dei popoli». L'ultimo, datato 12 febbraio, ha per argomento la costruzione di un «Sistema del Mediterraneo», primo passo da compiere per giungere all'Associazione universale.

Valicando i confini ristretti di questo mare interno per abbracciare il Mar Nero e il Caspio e ramificarsi verso il Golfo Persico, il nuovo spazio di pace dovrebbe contribuire ad armonizzare i rapporti tra i popoli del Vecchio Continente e con quelli del Nuovo Mondo, e mettere fine alla disputa plurisecolare tra Oriente e Occidente. Chevalier elegge la rete ferroviaria a simbolo e, insieme, strumento dell'Associazione universale.

La nuova religione è l'industria. E la locomotiva è il suo profeta. Proprio come la fede dei credenti, essa «lega» gli uomini e i popoli. È la prima volta che la nozione di rete tecnologica appare così chiaramente utilizzata in un testo di ispirazione sansimoniana. Chevalier distingue due tipi di rete: la rete dei trasporti, espressione del legame «materiale», e la rete delle banche, espressione del legame «spirituale». Una manipolazione dell'assoluto che confonde ancora di più la nozione, già multiuso, di «spirituale».

Tracciare la topografia di una delle due reti è tracciare quella dell'altra.

Come in un sistema di arterie e di vene, la «civiltà circolante» risveglierà i popoli assopiti e riunirà le membra disgiunte. Chevalier progetta per ogni paese o regione la mappa delle reti ferroviarie

principali e delle ramificazioni secondarie, le interseca meticolosamente con le reti dei canali e le linee marittime, e calcola con febbrile lirismo gli effetti di tale mobilità tecnologica 135 sul cambiamento delle mentalità. La guida è piena di luoghi comuni. Eccone un florilegio. Le linee della «rete vivificante» rianimeranno la Russia e le faranno «perdere il carattere torpido di un popolo avvolto dalle nebbie». Le sue genti «passive, docili fino al servilismo», faranno un balzo verso il progresso, «iniziate alla vivacità francese, alla mobilità italiana, alla versatilità bretone».

In Germania la forza associativa arriverà a moltiplicarsi per dieci, «allorché la grazia dell'Italia, la finezza degli Elleni e l'elegante disinvoltura dei Francesi, che già stanno riversando la loro abbondanza sul paese, si sposteranno con la sincerità, la coscienza e la bontà d'animo dei Tedeschi». La Spagna, infine, passerà «dal torpore in cui i suoi tutori l'hanno piombata, per impedirle di espandersi oltre il limite tracciato dal cattolicesimo, a quell'inebriante attività che terrà continuamente in moto i popoli sotto l'azione di una fede religiosa che santifica l'industria su un suolo ricco e fertile, in un'atmosfera profumata dagli aranci e dagli aloe». (38)

Merita di essere riesumato l'attacco sferrato negli anni Trenta da Alfred de Musset a questo genere di utopia. Sono alcuni versi di uno «scherzo» irriverente che egli pubblica nel 1838 su «La Revue des Deux Mondes»:

«Su due raggi di ferro un magnifico cammino / cingerà la mia Repubblica da Parigi a Pechino. / Lì, cento popoli diversi, mescolando la loro espressione, / faranno una Babele di un colossale vagone. / Lì, sulla sua strada di fuoco la carrozza dell'umanità / dei muscoli della terra fino all'osso si varrà. /

Dall'alto del vascello gli uomini con gli occhi in fuori / non vedranno altro che un mare di cavolfiori. / Il mondo sarà giusto e netto come una scodella; / lo spirito umanitario ne farà la sua gamella, / e il globo rasato, senza barba né peli, / ruoterà come una zucca nel mezzo dei cieli». (39)

Per rafforzare la convinzione circa la fattibilità tecnica della rete che circonderebbe terre e mari, Chevalier va a cercare le sue pezze d'appoggio presso «i due popoli più industrializzati del mondo»: «Quando oggi inaugurano nuove vie di comunicazione, l'Inghilterra e gli Stati Uniti privilegiano in genere le ferrovie». (40) Bisogna dire che

gli imprenditori francesi del 1832 e lo Stato stesso esitano ancora a scommettere sulla rete ferroviaria, e le preferiscono per il momento la rete dei canali navigabili.

Poco dopo la dissoluzione della Scuola sansimoniana, Chevalier è inviato dal ministro degli Interni e dei Lavori pubblici negli Stati Uniti, dove trascorre più di un anno e mezzo, dal gennaio 1834 al novembre 1835, visitando anche il Messico e Cuba. La sua missione consiste nello studiare le ferrovie e l'insieme del sistema di comunicazioni del paese. Ne viene fuori un grosso rapporto tecnico pubblicato nel 1836 con il titolo di Lettere sull'America del Nord (*Lettres sur l'Amérique du Nord*), nel quale Chevalier ribadisce la propria concezione deterministica circa l'avvento della democrazia grazie alla strada ferrata. «Migliorare le comunicazioni è lavorare per la libertà vera, positiva, pratica; è fare accedere tutti i membri della famiglia umana alla possibilità di percorrere e utilizzare il globo che è stato dato loro come beneficio; è estendere le franchigie in misura sempre maggiore e pari a quella consentita dalle leggi d'elezione. Dirò di più, è fare dell'eguaglianza e della democrazia. Il perfezionamento dei mezzi di trasporto ha come conseguenza la riduzione delle distanze non solo da un punto all'altro, ma anche da una classe all'altra». (41) Alexis de Tocqueville (1805-59) aveva abituato i suoi lettori ad analisi ben più complesse di quelle di cui dava prova Chevalier riguardo al sistema di comunicazioni degli Stati Uniti e al suo rapporto con la creazione di uno spazio pubblico. Durante il suo soggiorno americano dall'aprile 1831 al febbraio 1832 - scopo ufficiale della missione, lo studio del sistema penitenziario - Tocqueville aveva raccolto il materiale che gli aveva permesso, al ritorno in patria, di comporre *La democrazia in America* (*De la démocratie en Amérique*, 1835). Confrontando l'estrema centralizzazione della stampa in Francia e l'inesistenza di un tale fenomeno oltre Atlantico, egli aveva scritto tra l'altro: «Gli Stati Uniti non hanno una grande capitale: la civiltà e la potenza sono disseminate in tutte le parti di questa immensa contrada; i raggi dell'intelligenza umana, invece di partire da un unico centro, si incrociano in tutti i sensi; gli americani non hanno accentrato in alcun posto la direzione generale del pensiero o quella degli affari». (42) Installato nelle centrali del potere, Chevalier dà il proprio avallo a uno dei dispositivi più centralizzati della storia mondiale delle ferrovie: una rete che si irradia a forma di stella a partire dalla capitale, sul modello della rete stradale e

delle linee del telegrafo ottico. Chevalier non smetterà mai di pensare come un ingegnere e un novello sacerdote.

Una volta maturato il tempo delle inaugurazioni in pompa magna delle grandi linee, l'ex cardinale taglierà nastri di stazioni e strade e infonderà alle sue omelie un entusiasmo religioso non inferiore a quello dei suoi testi. Il discorso da lui tenuto nel 1841 in occasione dell'apertura della linea Strasburgo-Basilea - prima linea a lunga distanza (140 km) e internazionale - è un pezzo da antologia. Chevalier prende spunto dal fatto che la nuova tratta «abbatte le frontiere» per dichiararsi a favore di una «rete europea [...]». Attraverso le linee ferroviarie si prepara un'immensa fusione di interessi, idee e costumi. Il che le rende care al pensatore come all'ultimo cittadino sperduto nella folla. Ciò che assicura a queste vie di comunicazione rapida sia il suffragio entusiasta delle anime nobili sia l'istintivo consenso del volgo non è solo il fatto che esse mettono a disposizione un mezzo di trasporto, o degli strumenti perfezionati di scambio e transazione; la profonda simpatia espressa sia dalle masse popolari sia dall'élite non si produce per così poco; non è solo una questione di procedure e di mercato. Il fatto è che le ferrovie offrono alla civiltà uno strumento superiore di concertazione e di unità; e giungono a proposito per aiutare il genere umano a coronare i suoi più sublimi destini.

Grazie a loro, l'abbraccio delle nazioni e delle razze, che finora si realizzava solo nelle varie fornaci della guerra, si effettuerà ora in dolci allacciamenti. Si costituirà la santa alleanza dei popoli, e l'umanità s'incamminerà verso il santuario della fratellanza universale, sogno dei filosofi, promessa dei profeti [...]. Le nostre nazioni europee, traboccanti di vigore e sapere, chiedono a gran voce - quella voce del popolo che è la voce di Dio - la nobile e forte pace che s'incarica di diffondere la civiltà sulla terra e di abbellire il globo, dimora dei figli dell'uomo, a loro totale vantaggio. Le ferrovie appaiono come un agente predestinato per facilitare quest'opera gloriosa. Ecco perché gli uomini si entusiasmano per loro, ed ecco perché la nostra patria mancherebbe alla sua missione propulsiva e decadrebbe dal suo rango se non si affrettasse a dare il via all'iniziativa della rete europea». (43) Il discorso sulla comunità ferroviaria è il nodo cruciale della macchina e del sogno cosmopolita. Su queste basi, la fiducia redentrica nella comunicazione/macchina/progresso si appresta a diventare il sentimento comune del XIX secolo, passando dalla strada ferrata al telegrafo agli

aerostati, per arrivare all'aviazione e al cinematografo. Ogni generazione tecnologica ripeterà l'eterno ritornello sull'unione tra la «macchina dei sogni» e la grande famiglia umana. Jean-Luc Godard lo coglie molto bene in *Histoire(s) du cinema* quando dice che il cinema appartiene a un'idea secolare riassumibile nella trinità religiosa dei sansimoniani degli anni Trenta: il proletario, l'industria, la donna. Il cineasta taglia la formula in metà e ne ottiene «da un lato proletario e industria, dall'altro industria e donna, ovvero il sogno sovietico contro il sogno hollywoodiano». (44) Durkheim, dal canto suo, non si avventura in un campo dove la religione tecno-utopica è tutt'uno con il fanatismo lirico del fedele. Il suo corso su Saint-Simon si chiude con un'analisi tra le più accurate del tentativo di Bazard di estrapolare dalla dottrina sansimoniana i germi del socialismo.

Chevalier, viceversa, merita per lui appena una citazione, del tutto aneddotica. Dalla quale, tutt'al più, apprendiamo che, come molti militanti del sansimonismo, egli aveva inizialmente aderito all'ordine dei Templari.

L'indifferenza di Durkheim nei confronti dei legami che il sansimonismo ha tessuto, nella sua ortodossia e nelle sue derive, con le innovazioni tecnologiche intervenute nel corso del XIX secolo, costituirà uno dei tratti salienti della tradizione sociologica che lo studioso ha contribuito a fondare. E in questa diffidenza verso il discorso tecnologico si dovrà vedere una delle ragioni principali per cui i suoi eredi terranno in scarsa considerazione lo studio degli sviluppi dell'«internazionalismo».

7. La religione dell' Umanità di Auguste Comte.

Il terzo artefice del trittico dei piani di organizzazione del pianeta positivo è Auguste Comte (1798-1857). Non quello del Corso di filosofia positiva (*Cours de philosophie positive*) iniziato nel 1830 e il cui sesto e ultimo volume apparve nell'agosto 1842, bensì quello del Catechismo positivista (*Catéchisme positiviste*), pubblicato dieci anni più tardi.

Nell'ottobre 1844 Comte ha incontrato Clotilde de Vaux. Il 1845 è l'«anno senza pari» del loro amore platonico. Nel 1846 Clotilde muore.

Il filosofo le dedica un «trattato di sociologia che istituisce la religione dell'Umanità» e redige le preghiere di un culto intimo consacrato alla sua memoria. Nel 1848 fonda l'Associazione libera per l'istruzione positiva del popolo di tutto l'Occidente europeo, che assume ben presto il nome di Società positivista. Nel 1849 instaura la Chiesa universale della religione dell'Umanità, celebra secondo il nuovo rito le nozze di due proletari e si fa preparare un sigillo pontificale.

Nel 1852 esce il Catechismo positivista. Nel settembre 1857, alla sua morte, Auguste Comte lascia incompiuto un Sistema d'industria positiva (*Système d'industries positives*), o Trattato dell'azione totale dell'Umanità sul pianeta (*Tratté de l'action totale de l'Humanité sur le planète*). (45) Come Saint-Simon, con il quale aveva interrotto i rapporti nel 1824 dopo aver redatto il terzo quaderno del Catechismo degli industriali, Comte non si stanca di ripetere che bisogna farla finita con la «direzione negativa», conveniente solo nel XVII secolo: «La nostra attività pratica deve smetterla di consumarsi in ostilità reciproche, per sviluppare pacificamente il nostro comune utilizzo del pianeta umano». (46) Egli condanna Rousseau e Voltaire, dai quali trasudano gli «ultimi avanzi di conventicole superficiali e immorali». E riconosce, sul piano filosofico, due influenze opposte: la visione rivoluzionaria di Condorcet e l'«ideologia reazionaria» di Joseph de Maistre. Sul piano scientifico, si dichiara d'accordo con la concezione anatomica di Bichat. Conformemente alla distinzione introdotta dall'istologo tra il tessuto cellulare (vita vegetativa) e i tessuti nervoso e muscolare (vita animale), Comte considera l'organismo sociale sia dal punto di vista statico (l'esistenza) sia dal punto di vista dinamico (il movimento). Un abbinamento che riassume in una formula lapidaria: «Il progresso è lo sviluppo dell'ordine».

«Tutta la storia dell'Umanità si condensa necessariamente in quella della religione. La legge generale del movimento umano consiste, sotto ogni aspetto, nel fatto che l'uomo diviene sempre più religioso», scrive Comte nel Catechismo positivista. (47) L'opera - che chiude definitivamente la sua «prima vita intellettuale» rappresentata dal Corso - segna il passaggio di Comte dalla filosofia alla religione. Il Catechismo reca come sottotitolo: Esposizione sommaria della religione universale in undici colloqui sistematici tra una Donna e un Sacerdote dell'Umanità (*Sommarie exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un Prêtre de l'Humanité*).

Sul frontespizio sono stampate la denominazione del progetto di società (« Repubblica Occidentale Ordine e Progresso - Vivere per gli altri») e le sue linee di condotta («L'Amore come principio / L'Ordine come base / E il progresso come fine»). La donna del dialogo immaginario è evidentemente Clotilde de Vaux, la «nuova Beatrice» che è all'origine dell'adozione del principio d'Amore.

Nel Catechismo Comte intitola rispettivamente «dogma», «culto» e «regime» i tre grandi temi del suo sistema di filosofia positiva, pensando così di renderlo più «popolare». Il dogma riguarda i nostri pensieri e abbraccia la filosofia; il culto mobilita i nostri sentimenti e riguarda la poesia; il regime si riferisce ai nostri atti e appartiene alla sfera della politica.

La parola «catechismo» non è perciò una metafora: esprime la costruzione di un'autentica religione universale, indispensabile per l'«attiva diffusione del positivismo», che è necessariamente una filosofia dell'azione. L'obiettivo è «liberare l'Occidente da una democrazia anarchica e da un'aristocrazia retrograda, per costituire, per quanto è possibile, una vera sociocrazia». (48) La doppia funzione della religione consiste, secondo Comte, nel «regolare ogni natura individuale» e nel «collegare tutte le individualità». (49) La religione lega ciò che è interno con l'amore e collega ciò che è esterno con la fede. La prima funzione dev'essere prevalente.

«Siamo tutti le membra di una medesima pianta»: Comte, in cerca dell'armonia individuale e collettiva, fa propria la massima di san Paolo nell'Epistola ai Romani. Il principio positivista rivela l'unicità della pianta-uomo, alla quale appartengono tutti gli esseri umani. Comte crede alla «socialità essenzialmente spontanea della specie umana» e coniuga la divisione del lavoro con la «cooperazione degli sforzi». La cinquantesima lezione del suo Corso è appunto imperniata su questa legge della solidarietà sociale, garante non solo del legame spaziale relativo a un momento determinato, ma soprattutto del legame che si tesse nel tempo tra i vivi e i morti. Infatti la legge fondamentale dell'ordine umano è che gli ultimi sono sempre più governati dai primi.

Quattro classi fondamentali compongono l'«ordine normale» della «sociocrazia»: affettiva, speculativa, patrizia e plebea. La provvidenza umana, la quale fa sì che tutti i nostri sforzi tendano alla conservazione e al perfezionamento del Grande Essere Umanità, è il frutto della convergenza tra la provvidenza morale delle donne, la provvidenza

intellettuale del sacerdote o degli scienziati, la provvidenza materiale del patriziato e la «provvidenza generale emanata dal proletariato». La scelta del dialogo tra la donna e il sacerdote sta a indicare la «concezione principale del positivismo»: «L'uomo che pensa su ispirazione della donna, per far sempre concorrere la sintesi e la simpatia, e regolarizzare così la sinergia». (50) Solo la subordinazione della ragione maschile al sentimento femminile, a quella «cultura del cuore» tanto soffocata in Occidente, può fondare la «rigenerazione finale». La sociologia, che Comte poneva nel Corso in cima alla sua classificazione delle scienze, deve d'ora in avanti cedere il passo alla morale, il cui «sesso affettivo» è il depositario dell'intera specie. Comte si rivolge dunque, in prima istanza, a questo «sesso affettivo», la «migliore rappresentazione di quel vero Grande Essere» che è l'Umanità, e si augura che il sentimento femminile sia «presto assistito dalla ragione proletaria». Le donne e i proletari, infatti, subordinano entrambi l'intelligenza al sentimento e all'istinto di simpatia. I primi destinatari del catechismo sono pertanto loro, e bisogna «convincerli» del fatto che le «loro presunte guide spirituali sono radicalmente incompetenti». La «rivoluzione femminile» deve completare la «rivoluzione proletaria», così come quest'ultima consolidò la «rivoluzione borghese», frutto della «rivoluzione filosofica». «Sotto la sacrosanta reazione della rivoluzione femminile, la rivoluzione proletaria si depurerà da sé degli influssi sovversivi che fin qui l'hanno neutralizzata». (51)

Dal ruolo preponderante assegnato alla donna nel funzionamento della «sociocrazia», risulta che la sua unità di base non è l'individuo ma la famiglia, il «santuario domestico» a partire dal quale le donne, «veri angeli custodi», possono esercitare pienamente il loro compito di ministri e rappresentanti del Grande Essere. (52) La donna personifica il «potere moderatore» nella sua variante domestica. Tale missione esige il suo confinamento nella cellula familiare, mentre l'uomo ha l'obbligo di provvedere ai suoi bisogni. Oggetto di «sociolatria», il «sesso affettivo» rimane pertanto impigliato nelle reti della sottomissione. L'«inevitabile subordinazione naturale della donna» è un dato di fatto. Comte riprende così, a suo modo, l'«ammirevole massima di Aristotele»: «La principale forza della donna consiste nel superare la difficoltà di obbedire». (53) Patriziato e proletariato costituiscono una coppia indissolubile. Per la sua ricchezza, il primo rappresenta la forza attiva concentrata. La

religione positiva consacra la proprietà materiale, frutto di una lunga accumulazione precedente. «Ogni forte impulso pratico emana dal patriziato, in cui si concentrano quelle potenti riserve nutritive la cui massima efficacia sociale sta appunto nella loro concentrazione personale». (54) Il proletariato, o classe plebea, conta invece sulla forza del numero; trentatre volte più numeroso dei «capitani d'industria», esso rappresenta la forza attiva dispersa. Una condizione che fa sì che possa acquisire influenza sociale soltanto con l'unione: l'unico mezzo in suo possesso per «richiamare spontaneamente il sacerdote e il patriziato alla loro destinazione sociale». (55)

8. Missionari per un ordine postcoloniale.

Universale per natura, la religione positiva avrà luoghi di culto dislocati in tutto il pianeta. Posti in mezzo alle tombe dei personaggi importanti, questi «templi del Grande Essere» saranno orientati, come per l'Islam, verso una «metropoli generale», fissata in un primo tempo, per il peso del suo passato, a Parigi. (56) In seguito, Parigi resterà solo la capitale dell'Occidente rigenerato.

Quando la religione positiva avrà permeato l'Oriente e l'Estremo Oriente, la metropoli mondiale avrà sede a Gerusalemme, la città da cui il sansimoniano Enfantin riteneva dovesse giungere quel «messia femminile» al quale aveva riservato il seggio vuoto alla sua destra.

La religione avrà anche un calendario universale. I tredici mesi del nuovo anno prenderanno il nome dai grandi uomini che hanno fatto la storia dei regimi politici e intellettuali attraverso i quali è via via passata l'Umanità. Nell'ordine: Mosè, Omero, Aristotele, Archimede, Cesare, san Paolo, Carlo Magno, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Federico II di Prussia e Bichat. Lo stesso sarà per il «santo del giorno». Ad esempio, la quarta settimana dell'undicesimo mese, dedicata alla «filosofia moderna» rappresentata da Descartes -, celebrerà: lo storico scozzese William Robertson, Adam Smith, Kant, Condorcet, Joseph de Maistre, Hegel. Hume, invece, avrà il privilegio di designare la domenica ribattezzata «Humanidi». La quarta settimana del dodicesimo mese (il mese della politica moderna, intitolato a «Federico») festeggerà Sidney, Franklin, Washington, Jefferson, Bolívar (in alternanza con il

liberatore di Haiti, Toussaint-Louverture), il paraguayano Francia e Cromwell. Da questa lista dei grandi costruttori di nazioni Comte dichiara di avere eliminato due «retrogradi»: Bonaparte e l'imperatore romano Giuliano l'Apostata, colpevole di aver promosso il ritorno al paganesimo. Il primo mese, quello della teocrazia originaria, intitolato a «Mosè», celebra tanto Maometto o Harun al-Rashid quanto Tinca Manco Capac, Buddha o Confucio. Le donne, in minoranza, sono rappresentate da personaggi come Giovanna d'Arco, Mme de Staël, Mme de Sévigné, Isabella la Cattolica, Bianca di Castiglia.

Comte dedica i passi più elaborati all'organizzazione del sacerdozio o alla corporazione degli scienziati. Al pari della donna, il prete integra la «classe contemplativa» e rappresenta il «potere moderatore», in questo caso nella sua variante civica. Consigliare e mai comandare: è così che il sacerdozio, al servizio dei grandi come dei piccoli, dei forti come dei deboli, diviene l'anima della vera «sociocrazia».

Il ruolo di supporto contro la corruzione morale che gli viene assegnato può essere esercitato solo con la completa rinuncia al potere temporale, oltre che alla semplice ricchezza. Il prete sarà quindi a carico della «classe attiva». Il sacerdozio si articola in tre ordini distinti: gli aspiranti - ammessi a ventotto anni -, i vicari o supplenti - ammessi a trentacinque -, e i sacerdoti propriamente detti - ammessi a quarantadue. Soltanto le due ultime categorie appartengono ufficialmente al «potere spirituale».

Comte arriva a fissare anche l'ammontare del trattamento e il luogo di residenza di questo clero «positivo». I vicari abitano con la loro famiglia nel presbiterio filosofico adiacente a ciascun tempio dell'Umanità, parallelo alla scuola «positiva». Ogni presbiterio è composto da tre vicari e sette preti. «Il numero dei collegi sacerdotali è di duemila in tutto l'Occidente: il che equivale a un funzionario spirituale per ogni settemila abitanti, e a centomila per la Terra intera». (57) Il potere supremo è appannaggio del grande sacerdote dell'Umanità, il cui trattamento economico è cinque volte quello dei preti, e che risiede a Parigi, la metropoli dell'Occidente rigenerato. Egli è assistito da quattro superiori nazionali, il cui trattamento è la metà del suo e che presiedono alle quattro classi delle Chiese, l'italiana, la spagnola, la germanica e la britannica. Il grande sacerdote funge da superiore per la Chiesa francese, ma può essere scelto tra gli esponenti

delle altre Chiese. Comte prevede anche dei superiori nazionali per le nazioni civilizzate da poco dall'Occidente.

Obiezione della Donna: in questa nuova forma di regime pubblico, qual è la sorte della nazione? Perché «né il cuore e nemmeno lo spirito possono degnamente ascendere dalla Famiglia all'Umanità senza la mediazione della patria». (58) Risposta del Sacerdote: tale nozione è divenuta troppo vaga, o sterile, in seguito alla notevole espansione degli Stati occidentali.

La nozione di patria deve modificarsi. La graduale dissoluzione del sistema coloniale, dopo l'indipendenza degli Stati Uniti, preannuncia la frammentazione dei blocchi di potere troppo vasti sorti in conseguenza della rottura del vincolo cattolico. Nell'ordine conclusivo, l'estensione degli Stati occidentali non sarà maggiore di quella della Toscana, del Belgio o della Sicilia. La condizione essenziale perché uno Stato sia davvero libero e animato da un'attiva solidarietà è che non conti più di tre milioni di abitanti e abbia una densità di sessanta abitanti per chilometro quadrato. Prima della fine del XIX secolo, la Repubblica francese si troverà scomposta in diciassette repubbliche indipendenti, formate ciascuna da cinque dipartimenti attuali, mentre l'Irlanda, la Scozia e il Galles romperanno i loro artificiali legami con l'Inghilterra. La scomposizione dei grandi Stati attuali lascia presagire che la grande Repubblica occidentale rigenerata si troverà suddivisa in sessanta repubbliche indipendenti. Solo nel quadro di una «patria ristretta» «il sentimento nazionale diventa un autentico intermediario tra l'affetto domestico e l'amore universale». (59) In ogni repubblica parziale, il supremo «potere temporale», ossia il governo propriamente detto, apparterrà ai tre principali banchieri. È a tale triumvirato che il grande sacerdote dell'Umanità sottometterà le legittime richieste dell'immenso proletariato. E dato che, in Occidente, il numero dei templi «positivi» sarà uguale al numero totale dei banchieri, ognuno di costoro avrà l'obbligo di proteggere i luoghi di culto e di trasmettere gli emolumenti sacerdotali.

L'unità della grande Repubblica occidentale sarà di ordine puramente spirituale. I sacerdoti ne saranno i garanti e gli artefici. Il solo grande capo occidentale sarà il grande sacerdote dell'Umanità. Dal clero «positivo» dipenderanno sia l'universalità delle monete e delle misure, sia la condivisione di un'identica educazione, di costumi uniformi e di feste comuni. Le convergenze, conseguenza dello sviluppo

«positivo» - scientifico, estetico e tecnico -, prevarranno sulle divergenze, conseguenza di un «nazionalismo vizioso». L'azione sacerdotale denuncerà altresì gli abusi dei triumvirati tirannici e richiederà l'intervento o la mediazione dei poteri temporali vicini.

Una volta fondata questa grande Repubblica spirituale occidentale - la quale comprenderà peraltro solo un quinto dell'Umanità -, il compito principale del sacerdote «positivo» sarà il proselitismo esterno.

Dall'Algeria, della quale Comte auspica l'indipendenza dalla Francia (la sua posizione diverge qui da quella di molti sansimoniani che si schierarono pubblicamente a favore dello status coloniale dell'Algeria), alla Russia, alla quale consiglia di «mantenere la concentrazione delle ricchezze» per riuscire a trasformare la società militare in potenza industriale, passando per la Turchia islamica e l'inaccessibile Africa nera, Comte calcola le possibilità di una rapida transizione alla «rigenerazione finale». E, a tal fine, cerca di identificare le affinità tra le religioni che vi predominano (monoteismo, politeismo o feticismo) e la religione «positiva», onde permettere ai «missionari» di assimilare alla nuova fede gli altri abitanti del pianeta. L'esito di tale transizione, calcola il filosofo, non dovrebbe coprire più di tre generazioni, lasciando al secolo che verrà il compito di rinsaldare definitivamente le basi dell'uniformità grazie a un sacerdozio cinque volte più numeroso e zelante. Solo allora, «quando le nostre opere avranno risanato il pianeta umano, le distinzioni organiche [tra le tre razze, bianca, gialla e nera] tenderanno a scomparire, in virtù della loro comune origine naturale ma soprattutto in virtù di degni matrimoni. La loro crescente combinazione ci procurerà, sotto la direzione sistematica del sacerdozio universale, il più prezioso di tutti i perfezionamenti, quello che riguarda il complesso della nostra costituzione cerebrale, divenuta in questo modo meglio disposta a pensare, agire e anche amare». (60) A quel punto, il Grande Essere Umanità si sostituirà per sempre a Dio.

Una simile apologia della mescolanza delle razze quale fattore di rigenerazione sociale acquista il suo vero risalto se confrontata con la teoria razziale sviluppata dal conte Joseph-Arthur de Gobineau (1816-82) nel Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853-55). In risposta agli ideali di democrazia ed eguaglianza, il diplomatico pretende di avanzare «prove incorruttibili come il diamante, e sulle quali il dente viperino dell'idea

demagogica non potrà far presa». (61) La fusione etnica fa precipitare la «degenerazione irreversibile» delle grandi civiltà, al cui centro troneggiano la razza bianca e, nel suo contesto, la «famiglia ariana». L'esito finale del processo di contaminazione sarebbe dunque, fatalmente, la totale omogeneizzazione dell'umanità, la riduzione a un gregge di individui livellati e intorpiditi da cui sparirebbe quel principio di attività che ha costituito la forza civilizzatrice della razza bianca. Prima della fine del decennio, il razzismo biologico, particolarmente virulento in Francia, avrà il suo polo scientifico: la Società di antropologia (fisica) creata a Parigi nel 1859 dal chirurgo Paul Broca (1824-80).

La craniologia comparata e l'osservazione delle variazioni di volume del cervello a seconda delle «razze» aprono la strada alla scienza delle impronte e dei profili facciali, e arricchiranno di stereotipi razzisti l'immaginario collettivo alle prese con l'espansione coloniale.

Nel novembre 1889, quando il Brasile rovescia il suo imperatore, Miguel Lemos e Teixeira Mendes, apostoli fondatori dell'Apostolato positivista in quel paese, presentano il disegno della bandiera della nuova repubblica federale brasiliana al luogotenente colonnello Benjamin Constant Botelho de Magalhães, animatore della rivolta e, anch'egli, positivista convinto. Al centro, ad abbracciare il globo, il motto di Comte decurtato della prima metà: «Ordine e Progresso». Due anni dopo, viene inaugurato a Rio de Janeiro un tempio dell'Umanità, panteon del sapere dedicato ai grandi personaggi della Storia. E nel 1900 sono ancora gli apostoli brasiliani della religione dell'Umanità a riscattare la dimora parigina di Clotilde de Vaux e a trasformarla in «Cappella dell'Umanità».

NOTE

1 c.-h. de saint-simon, De la réorganisation de la Société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale, Les Presses Françaises, Paris 1925, p. 96 (già A. Egron, Paris 1814) [trad. it. Della riorganizzazione della Società europea, in Opere, Torino, Utet 1975].

2 Ibid., pp. 62-63.

3 Ibid., p. 18

4 Ibid., p. 20.

5 Ibid., p. 25.

6 Ibid., p. 27.

7 Ibid., p. 29.

8 Ibid., p. 46.

9 Cfr. c.-h. de saint-simon, L'organisateur (1819), in Œuvres de SaintSimon et d'Enfantin, vol. XX, publiées par les exécuteurs testamentaires d'Enfantin, Paris 1865-78, pp. 52-53.

10 id., De la réorganisation cit., p. 89.

11 m., Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1803), in Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin cit., vol. XV, pp. 49-53.

12 id., Mémoire sur la science de l'homme (1813), in Œuvres choisies de C. H. de Saint-Simon, vol. II, Lemonnier, Bruxelles 1859, p. 31.

13 Cfr. cap. III, par. 5 [N. d. T].

14 p. larousse, Le Grand Dictionnaire universel du XIX' siècle (1866-76), Lacour, Nîmes 1990 (ed. anastatica), s.v. Cosmopolitisme.

15 s. bolivar, Carta de Jamaica, Cuadernos de cultura latino-americana, Ciudad de México 1978, Cuaderno n. I, p. 29.

16 id., Discurso de Angostura, Cuadernos de cultura latino-americana, Ciudad de México 1978, Cuaderno n. 10.

17 Citato in m. aguirre elorriaga, El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830), Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1983, p. 209.

18 s. bolivar, Obras escogidas, Alianza, Madrid 1978, p. 107.

19 Cfr. «Le Courier français», 1, 11-12, 15, 17 gennaio e 23

febbraio 1829; «Gazette de France», 14-15, 18 gennaio 1829.

20 c.-h. de saint-simon, *L'industrie*, vol. II (1817), in *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin cit.*, vol. XIX, p. 47.

21 id., *Catéchisme des industriels*, quaderno n. 1 (dicembre 1823), in *Œuvres choisies cit.*, p. 70.

22 Cfr. p. musso, *Télécommunications et philosophie des reseaux. La postérité paradoxale de Saint-Simon*, Puf, Paris 1997.

23 Cfr. r. ray, *La transmission du savoir medical*, in azouvi (a cura di), *L'institution cit.*

24 j. schlanger, *Les metaphores de l'organhme*, Vrin, Paris 1971, p. 89.

25 Cfr. c.-h. de saint-simon, *Du système industriel* (1821), in *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin cit.*, vol. XXI, pp. 35-36.

26 Cfr. E. halévy, *La doctrine économique de Saint-Simon et des saint-simoniens*, Éditions de la Revue du mois, Paris 1908.

27 b.-p. enfantin, *Considérations sur le progrès de l'economie politique dans ses rapports avec l'organisation sociale*, in «Le producteur», IV, pp. 387-88, citato in halévy, *La doctrine cit.*, p. 52.

28 s.-a. bazard, *Exposition de la doctrine*, anno I, p. 107, cit. *ibid.*, p. 41.

29 Queste formule appartengono a Louis de Bonald: cfr. halévy, *La doctrine cit.*, pp. 20-21.

30 Cfr. j. de maistre, *Il Papa*, Rizzoli, Milano 1984 [N. d. T.].

31 Il diritto di albinaggio (*droit d'aubaine*) era un diritto feudale in virtù del quale il signore ereditava i beni che lo straniero non naturalizzato (*aubain*) lasciava morendo senza discendenti [N. d. T.].

32 p.-s. ballanche, *Le vieillard et le jeune homme*, Garnier, Paris 1981, pp. 87-88.

33 Citato in halévy, *La doctrine cit.*, p. 54.

34 É. durkheim, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Alcan, Paris 1928, pp. 271-72 e 336.

35 c.-h. de saint-simon, *Nouveau Christianisme* (1825), in *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin cit.*, vol. XXIII, p. 108.

36 Durkheim, *Le socialisme cit.*, pp. 6-7.

37 *Ibid.*, p. 100.

36 Durkheim, *Le socialisme cit.*, pp. 6-7.

37 *Ibid.*, p. 100.

38 m. chevalier, *Système de la Méditerranée*, in «Le Globe», 12

febbraio 1832, ried. in fascicolo, pp. 40-41 e 47.

39 a. de musset, Idylle, par M.lle Athénaïs Dupuis .filleule de M. Cotonet, de la Ferté-sous-Jouarre, in «La Revue des Deux Mondes», 15 luglio 1838; il passo è riprodotto in m. lebailly (a cura di), La science-fiction avant la lettre. Anthologie de l'imaginaire scientifique français, L'Instant, Paris 1989, p. 12.

Del passo, del quale, per restituirne l'umore, si è tentata una traduzione in rima, si riporta qui il testo originale: «Sur deux rayons de fer un chemin magnifique / De Paris à Pékin ceindra ma République. / Là, cent peuples divers, confondant leur jargon, / Feront une Babel d'un colossal wagon. / Là, de sa roue en feu le coche humanitaire / Usera jusqu'aux os les muscles de la terre. / Du haut de ce vaisseau les hommes stupéfaits / Ne verront qu'une mer de choux et de navets. / Le monde sera propre et net come une écuelle; / L'humanitarerie en fera sa gamelle, / Et le globe rasé, sans barbe ni cheveux, / Comme un grand potiron roulera dans les cieux» [N. d. T.].

40 m. chevalier, Lettre sur l'Amérique du Nord, vol. I, Librairie Charles Gosselin, Paris 1836, p. 3.

41 Ibid.

42 A. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Flammarion, Paris 1981, p. 269 [trad. it. La democrazia in America, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1992, pp. 196-197].

43 m. chevalier, Lettres sur l'inauguration du chemin de fer de Strasbourg à Bâle, Gosselin, Paris 1841, pp. 79-80.

44 j. rancière, Document: À propos de Jean-Luc Godard, in «Le Monde des livres», 6 ottobre 1995, p. XI.

45 Cronologia stabilita da P. Arnaud, in a. comte, Catéchisme positiviste, Garnier-Flammarion, Paris 1966, pp. 10-13.

46 Ibid., p. 31.

47 Ibid., p. 264.

48 Ibid., p. 29.

49 Ibid., p. 60.

50 Ibid., p. 42.

51 Ibid., p. 47.

52 Ibid.

53 Ibid., p. 173.

54 Ibid., p. 126.

55 Ibid.

56 Ibid., p. 186.

57 Ibid., p. 220.

58 Ibid., p. 240.

59 Ibid., p. 241.

60 Ibid., p. 257.

61 j.-a. de gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), Belfond, Paris 1967, p. 210 [trad. it. *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, di F. Maiello, Rizzoli, Milano 1997, p. 241].

Capitolo quinto

L'umanità socialista

World makers o World menders, artefici o riparatori del mondo: è così che in Inghilterra furono battezzati, nel XIX secolo, SaintSimon, Fourier o Owen, al pari della successiva generazione di pensatori utopisti e ribelli. Passati ai posteri o ingiustamente dimenticati, costoro, nel corso del XIX secolo, hanno reinventato paradisi in terra chiedendo al socialismo una religione per l'avvenire, capace di realizzare le promesse non mantenute del cristianesimo. Tali profeti ispirati pensano, in antitesi con le «utopie comuniste» di cui molti si sono dilettrati nei secoli precedenti, che il loro proposito riformatore corrisponda a bisogni concretamente sentiti dall'attuale corpo sociale. Privilegiano la non-violenza per costruire un mondo giusto e degno, e restituiscono il suo significato originario al termine comune derivato dal latino co-operare. Aprono il campo a tutti i possibili. I loro progetti immaginari per una storia altra lasciano intuire tutto quello che dovrà essere sacrificato al momento di tradurre in pratica - la pratica dei programmi e degli schemi di organizzazione - la teoria del proletariato come classe egemone della rivoluzione mondiale, quale risulta dal Manifesto del partito comunista. La vita effimera della prima Internazionale dei lavoratori reca già testimonianza delle tensioni tra l'elemento nazionale e le logiche messe in moto dal «mercato dell'universo».

1. Fourier, l'inventore del Nuovo Mondo sociale.

«Cristoforo Colombo fu ridicolizzato, deriso, scomunicato per sette anni, per avere annunciato un nuovo mondo continentale; e io non devo aspettarmi le stesse disgrazie quando annuncio un nuovo mondo sociale?

Non si attaccano impunemente tutti i luoghi comuni; e la filosofia

dominante nel XIX secolo scatenerà contro di 150 me più pregiudizi di quanti non ne abbia scatenati la superstizione nel XV secolo contro Colombo». (1) Così si esprime l'autodidatta Charles Fourier (1772-1837), ex «dipendente di bottega», nell'introduzione al suo primo libro *Teoria dei Quattro Movimenti e dei Destini Generali* (*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808). In tutte le sue opere, in risposta ai sarcasmi sofferti, egli non smetterà di paragonarsi al grande navigatore.

Non soltanto l'unità del globo, ma quella dell'universo nei «rapinosi movimenti di mondi planetari»: è questa l'ossessione di Fourier. Nella sua cosmogonia panteista, il «terzo pianeta chiamato Terra» occupa appena il ruolo insignificante di un'ape in un alveare formato da centomila universi siderali il cui insieme costituisce un *hinivers*, a sua volta raggruppato con gli altri *binivers* in un sistema di *trinivers*, e via di seguito. La conquista dell'eterna felicità promessa dalle religioni dipende dal benessere di tutti questi altri globi abitati, «nei quali le vostre anime si ricongiungeranno di nuovo alla materia dopo aver trascorso ottantamila anni su quello nel quale abitiamo». In questo universo moltiplicato, a differenza dello stato di felicità di cui godono gli altri astri, «il nostro piccolo globo» è il più infelice. In preda al «caos sociale» da cinque-seimila anni, il genere umano non riesce a superare l'età del «globo bambino», lasciato a rotolarsi sul proprio destino da «scienze incerte». I Lumi acquisiti hanno raggiunto appena un quarto dell'efficacia che avrebbero dovuto raggiungere.

L'imperizia dei filosofi (politici, moralisti, economisti e altri) è culminata nella Rivoluzione francese. Dopo aver speso venticinque secoli a perfezionare le loro teorie, hanno fatto precipitare la società civile nella barbarie. «I torrenti di luce politica e morale non sembravano più che torrenti di illusioni». (2) La concorrenza individuale, i progressi dello spirito mercantile, «la mancanza di lavoro, i successi dei truffatori, le scorrerie marittime», la «proprietà semplice» (in rapporto alla «composta» o collettiva, che «subordina i possessi individuali ai bisogni della massa»), il «feudalesimo commerciale» esercitato dai monopoli, la tratta degli schiavi, la concentrazione dell'indigenza nelle grandi città, l'aggravamento dei quattro grandi flagelli (la peste, le continue calamità naturali causate dal disboscamento, lo spirito rivoluzionario canalizzato con difficoltà, la crescita del debito pubblico e dell'agiotaggio) sono alcuni degli indizi

dell'irrazionalità dominante. L'industrialismo in voga non è in grado di fronteggiare queste calamità materiali e politiche. «È la più recente delle nostre chimere scientifiche: la mania di produrre confusamente, senza alcun metodo di ridistribuzione personale, senza alcuna garanzia per il produttore o salariato di partecipare alla crescita della ricchezza; per cui vediamo che le regioni industrializzate sono altrettanto e forse più popolate di mendicanti di quelle indifferenti a questo tipo di progresso». (3) Si convincono i Civilizzati che stanno volando verso la perfettibilità, mentre vanno incontro a nuove disgrazie. Si tratta certo di un fendente contro Saint-Simon e i sansimoniani, ma il progetto di comunità proposto dai «sicofanti della setta di Robert Owen» non conosce una sorte migliore. Il loro dogma dell'associazione è una «minestra riscaldata di Sparta e di Roma» condita con illusioni filantropiche; la loro «mania dell'ateismo» è più che sospetta; il loro dogma del libero amore è solo una «copia ricalcata su popoli diversi, tra cui i Nepauliani, gli Otahitiani, ecc.». (4) In conseguenza della lentezza dei metodi attuali, l'affermazione delle nuove conoscenze in grado di fare uscire il globo dalla situazione catastrofica in cui si trova comporterà circa diecimila anni di studi. Ciò che propongo, io Charles Fourier, è di risparmiare all'umanità il percorso di questo lungo labirinto, donandole la «chiave di tutte le invenzioni penetrabili dallo spirito umano».

Ma, per questo, bisogna accettare di praticare il «divario assoluto» rispetto a tutte le teorie conosciute e di applicare quello che nessun filosofo, nemmeno Descartes, ha osato fare, il «dubbio assoluto» nei confronti di tutti i pregiudizi. Mettere cioè in discussione lo stato di «Civiltà», quello sviluppo senza precedenti dell'industria che ci è stato presentato come l'ultima tappa del perfezionamento del genere umano e come il definitivo superamento dei tre precedenti tipi di società (lo Stato Selvaggio, il Patriarcato e la Barbarie). Ora, il genere umano ha vissuto appena un sedicesimo della sua evoluzione, circa cinquemila anni su ottantamila. Esso attraverserà altri stadi e dovrebbe attingere la propria pienezza solo nell'ottavo periodo.

La «bussola sociale» che porta all'Armonia universale si chiama Teoria dell'Associazione naturale e dell'Attrazione appassionata. L'Ordine Societario sostituirà l'Ordine incoerente e frammentato, costituito da famiglie isolate le une dalle altre e soggette a costrizione. Newton ha avuto abbastanza genio per scoprire la legge dell'attrazione materiale, ma ha mancato di estenderla al movimento della società.

Profeta insolito del desiderio, Fourier scavalca Freud eleggendo l'Attrazione appassionata a legge del funzionamento collettivo. Dovunque gli uomini sono «sedotti dall'esca del guadagno e della voluttà». L'Ordine Societario coniugherà l'interesse generale con quello particolare utilizzando appunto il meccanismo delle passioni, considerate a torto dai Civilizzati delle «tigri scatenate» o degli «enigmi incomprensibili» da reprimere o soffocare.

Tutto sta nel combinare bene le «Serie progressive» o «Serie passionali», vale a dire un «insieme di più gruppi associati che si dedicano alle diverse branche di una stessa industria o di una stessa passione». (5) La gamma passionale, come quella delle note, si compone secondo Fourier di dodici passioni primarie, più una, «sintesi e apogeo» delle prime dodici, analoga alla tredicesima nota della gamma musicale. Ci sono dunque «le cinque passioni dei sensi», le «quattro passioni semplici dell'anima» (amicizia, amore, paternità o famiglia, ambizione o corporazione) che guidano «il gruppismo o desiderio dei gruppi», e «le quattro passioni distributive:

«farfallante o variante» (bisogno di varietà), «cabalista o dissidente» (bisogno d'intrigo), «composita o ingranante» (bisogno di entusiasmo, o «desiderio delle serie», il cui soddisfacimento comporta il soddisfacimento di tutti gli altri appetiti) e, infine, l'«unitarismo o armonismo», sconosciuto in Civiltà, «fusto» passionale dell'Ordine Societario, risultante dalla combinazione di tutte le altre passioni e tendente all'accordo «onnimodo».

L'Attrazione passionale, che stimola lo scambio continuo tra tutte le età e i sessi come tra i gruppi sociali, sublima la necessità della lotta tra ricchi e poveri. Gli uni e gli altri, infatti, sono egualmente membri della serie. E Armonia è appunto la risultante della messa in serie di passioni ritenute nemiche della concordia. Le passioni, anzi, «trovano un accordo tanto più facilmente quanto più sono vive e numerose». L'ingranaggio delle passioni può funzionare soltanto con persone libere. Non può esserci Attrazione passionale se prima non c'è affrancamento di tutti gli schiavi e liberazione delle donne soffocate dallo «stato di matrimonio e di convivenza isolata». L'avvilimento della donna in Civiltà fa dei due sessi delle vittime. Nessun «destino sociale» per gli uomini se non è condiviso anche dalle donne. Se il «passaggio di civiltà» è inibito per uno dei due sessi, lo è fatalmente anche per l'altro. La «vita domestica semplificata dalla combinazione generale delle

mansioni» emanciperà la stragrande maggioranza delle donne (i sette ottavi, precisa Fourier, maniaco delle cifre), le quali potranno così «partecipare alle magnifiche ricompense che Armonia riserva alle scienze e alle arti», e non logorarsi più nell'arte di «vivere di sussistenza e rammendare vecchie mutande». (6) L'unità organizzativa in Armonia è sostituita da un comune modello, o «Falange», che raggruppa circa milleseicento persone su una superficie di sei milioni di tese quadrate, e lo spazio societario di residenza della Falange si chiama «Falansterio». Fourier traccia minuziosamente il disegno degli edifici, delle strade-galleria (che presenta come un «mezzo di comunicazione interno»), dei laboratori, dei luoghi di riunione, dei corsi e dei giardini destinati a stimolare la comunicazione tra gli abitanti del falansterio, la cui architettura contrasta con il caos dei villaggi o borghi assegnati a famiglie che non hanno alcuna relazione societaria. La comunità, destinata a un contesto rurale, è scelta in funzione non soltanto della bellezza dell'ambiente naturale ma anche dell'attitudine a sviluppare incontri e relazioni. I campi di grano o le colture da frutto del settore che ogni serie coltiverà saranno intervallate da «viali e padiglioni con colonne e torrette» e da «aiuole fiorite». Si andrà al lavoro cantando. Le attività manifatturiere saranno accessorie rispetto alle attività agricole. Le sedute di lavoro saranno brevi e variate, onde soddisfare la passione «farfaliante», nella quale si compenetrano l'operativo e il ludico. Regola aurea dell'economia della Falange è la redistribuzione proporzionale dei prodotti in base a tre facoltà: Capitale, Lavoro e Talento. Le nuove forme di organizzazione in Armonia si tradurranno nella «quadruplicazione immediata del prodotto» rispetto alla produzione dell'Ordine incoerente. E Fourier non si applica solo a descrivere il falansterio. Immagina anche la sua «città modello», la cui struttura, fondata su una triplice cerchia di mura concentriche, richiama curiosamente l'architettura urbana di Campanella.

Quel prototipo sperimentale che è la «Falange di prova» farà scuola.

Vedendo evolvere gli Armoniani nei piaceri e nell'opulenza, i Civilizzati non potranno che imitarli. Dopodiché sarà la volta dei Selvaggi, che si uniformeranno spontaneamente, e dei Barbari, che abbandoneranno le loro usanze incivili. «Saremo testimoni di uno spettacolo che si può vedere solo una volta in ogni globo: il passaggio immediato dall'Ordine incoerente all'Ordine combinato, ossia il più

brillante effetto di movimento che si possa verificare nell'universo... Occorrerà, lo ripeto, usare certi accorgimenti per annunciare l'Ordine Societario ai Civilizzati. Fiaccati dall'abitudine alle disgrazie e dai pregiudizi filosofici, essi hanno creduto che Dio li avesse predestinati alle sofferenze o quantomeno a una mediocre felicità; per cui non potranno abituarsi in fretta all'idea del benessere che li attende, e i loro spiriti si rivolterebbero se venisse loro presentata senza cautele la prospettiva gioiosa di cui beneficeranno entro pochissimo tempo; saranno infatti necessari appena due anni per organizzare ciascun cantone societario, e appena sei anni per estendere l'organizzazione all'intero globo, anche mettendo in conto tutti i rallentamenti possibili».

(7) 2. L'Unità universale o l'amore per la cartografia.

«L'accordo appassionato riguardo ai caratteri, ai rapporti d'interesse o alla ripartizione dei dividendi» al quale perverrà la Falange di prova darà l'avvio alla creazione dell'«unità in tutte le relazioni del globo». E Fourier enumera «alcuni impieghi dell'unità» nella costruzione del Nuovo Mondo Societario: linguaggio, caratteri tipografici e vie di comunicazione; misure sanitarie e quarantene; estinzione delle specie ostili del regno animale e di alcuni vegetali; rifondazione delle specie animali e vegetali; rifondazione dei climi; relazioni materiali (monete, pesi, misure, meridiani, diapason); relazioni industriali, lavori pubblici delle «falangi industriali», imprese relative alle scienze e alle arti; relazioni commerciali e fiscali, approvvigionamenti combinati del globo, e garanzia di un minimo proporzionato alle classi; accordi generali di passioni, arte di unirsi e svilupparsi cooperativamente attraverso il globo. Senza dimenticare, naturalmente, l'educazione «naturale» (la quale, dovunque, deve «sviluppare tutti i germi distribuiti dalla natura»).

Una delle prime operazioni sarà quella di riunire un parlamento di grammatici e naturalisti per comporre una lingua unitaria, il cui sistema sarà regolato in base all'analogia con i gridi degli animali e altre sorgenti naturali. Tuttavia, dato che il lavoro impegnerà sicuramente un secolo, si adotterà un linguaggio unitario provvisorio, forse il francese (a condizione di aggiungergli, in ogni caso, le tre o quattromila parole che gli mancano). (8) Quanto all'educazione naturale, a termine, si può dare per scontato che «quando il globo sarà portato al gran completo di tre miliardi, vi saranno abitualmente sul globo trentasette milioni di poeti uguali a Omero, trentasette milioni di geometri uguali a Newton,

trentasette milioni di autori drammatici uguali a Molière».

Grazie allo sforzo combinato di tutte le Falangi verrà preparato un catasto dell'intero globo: un compito che sarà espletato in un solo anno, mentre in Civiltà lo stesso compito, limitato a un solo paese, richiede circa un secolo. Le strade troppo strette in Civiltà saranno sostituite in tutto il globo, cantone per cantone, da superbe strade a diverse corsie, costruite in ogni cantone e mantenute senza imposte, salvo quelle di servizio collettivo per corrieri e carriaggi. Le fatiche di Ercole impallidiranno al confronto con i grandi lavori intrapresi dalle «falangi industriali» di Armonia.

Fourier sconvolge la carta del cielo e del mondo. Come si sa - lo ricorda Walter Benjamin -, una delle occupazioni preferite di Fourier era la contemplazione delle carte. (9) L'utopista sposta e riposiziona gli astri.

Apri gli istmi di Suez e di Panama. È affascinato dai poli, come Edgar Allan Poe e i navigatori del XIX secolo, i quali speravano di trovare al nord un mare libero dai ghiacci e al sud un'ampia distesa gelata contenente forse un'oasi di verde e di calore. Ma Fourier non aspetta gli esploratori per scatenare uragani nelle terre artiche. La messa a coltura integrale del globo produrrà la totale «depurazione atmosferica», stravolgerà i regimi climatici e la topografia dei continenti. La «crosta di ghiaccio del polo» si fonderà, e «il punto polare godrà quasi della stessa temperatura dell'Andalusia e della Sicilia». La fusione dei ghiacci dovrebbe aver luogo durante l'«ottavo periodo», mentre i precedenti hanno preparato la transizione verso questa «seconda genesi del mondo».

L'ottavo periodo sarà preceduto da un ciclo di cento anni alla fine del quale il genere umano raggiungerà i due miliardi.

«Quando il genere umano avrà sfruttato la terra fino a sessanta gradi nord», vale a dire circa 432 anni dopo la fondazione di Armonia, «l'aurora boreale si fisserà sul polo e si dilaterà in forma di anello o di corona».

«L'influenza della corona boreale si farà sentire fino alle regioni glaciali artiche, alle quali distribuirà calore insieme con la luce». Esso agevolerà la coltivazione di nuove terre e stimolerà l'ardore dei sensi. Il genere umano raggiungerà così i tre miliardi. Grazie alla fine degli squilibri atmosferici, città come Stoccolma o San Pietroburgo «godranno di un clima uguale a quello della Guascogna o della

Lombardia», mentre «le coste marittime della Siberia [...] godranno della dolce temperatura della Provenza e di Napoli». Otto mesi di bella stagione assicureranno alle regioni della linea fredda un doppio raccolto. Lo spostamento dell'asse della Terra completerà questo radicale cambiamento della geografia fisica avvicinando di alcuni gradi l'America del Sud e l'Australia all'Equatore e facendo discendere l'Africa di altrettanti. (10) E in questo mondo Armoniano che ha corretto le latitudini incoerenti della triste Civiltà, Fourier fa di Costantinopoli la «capitale dell'Unità universale» e traccia il primo meridiano ai suoi antipodi.

L'estensione delle coltivazioni all'intero globo andrà di pari passo con il raffinamento degli «umori della terra» e il perfezionamento dei mezzi di trasporto. Il «meccanismo appassionato della gastronomia combinata»

costituirà un elemento nodale del vincolo sociale. La passione della cucina, trattata in Civiltà come un vizio, diventerà virtù. Le falangi impareranno a scambiarsi i rispettivi prodotti. «Quando la zona torrida sarà in piena coltura, il suo zucchero, la cui mediocre qualità equivarrà alle nostre migliori qualità di zucchero, avrà lo stesso valore della farina di frumento; per cui i vascelli provenienti dall'Equatore scambieranno alla pari un carico di zucchero della miglior qualità con un carico di farina dell'Europa [...]. Le arance della zona torrida e le mele renette della zona temperata saranno di una tale abbondanza che sia l'uno che l'altro frutto sarà valorizzato unicamente grazie al trasporto e sarà scambiato alla pari con grande soddisfazione delle rispettive zone di produzione [...]. L'Armonia universale potrà fondarsi solo su passioni abbastanza raffinate da richiedere l'intervento delle tre zone e dei due continenti per soddisfare ciascun abitante del globo». (11) La tavola del povero sarà meglio imbandita di quanto non sia oggi quella dei re: una varietà cosmopolita, quella del nutrimento societario, antitetica alla scarsa inventiva che affligge Civiltà, la quale non ha nemmeno imparato a gustare i legumi del Nuovo Mondo. Tutto perché i suoi filosofi e moralisti praticano il «disprezzo del popolo e l'indifferenza per i suoi bisogni».

«I nostri attuali perfezionisti, con il pretesto di fare concorrenza ai filosofi, - scrive Fourier in *Il Nuovo Mondo Industriale e Societario* o *Invenzione del programma d'Attrazione industriale e naturale distribuita in serie appassionate* (*Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* ou

Invention du procede'd'Industrie attrayante et nature Ile distribuée en séries passionnées, 1827), - vogliono proscrivere certe funzioni che definiscono triviali, la cui assenza guasterebbe così le funzioni nobili. Per cui si spiega perché i Parigini sono tanto ignoranti in merito al bello e al buono: le loro aiuole, tutte piene di radicchelli arborescenti, sono mal tenute almeno quanto i loro orti; il loro vandalismo in fatto di coltivazione dei fiori - in autunno distruggono fiori che potrebbero durare ancora un mese, soprattutto il fiorrancio -, è pari al vandalismo in fatto di coltivazione delle patate, che i loro filosofi giudicano inferiori alla loro dignità. Così tutto si lega. Se si sbaglia sul bello, si sbaglierà anche sul buono: è un rischio inevitabile, al di fuori delle serie appassionate». (12) Ed ecco Fourier bollare il «semplicismo» di cui hanno dato prova, in Civiltà, le società di sostegno all'agricoltura nei confronti del tubero venuto dalle Ande: «In base alla teoria resa pubblica, è evidente che il modello attuale, in agricoltura, è l'assenza di ogni nozione economica e di ogni razionalità, unita all'assenza di mezzi e conoscenze: la periferia di Parigi non sa coltivare le patate». (13)

Cugino di Brillat-Savarin, Fourier è un adepto della «gastrosofia». Se il piacere del gusto, la «passione degli aromi», occupa un posto di tale rilievo nell'organizzazione dell'Ordine Combinato, è perché il cibo e la sessualità sono le due «passioni giganti» rispetto alle altre. In Armonia, i piaceri sessuali sono spesso collegati ai piaceri della tavola. Solo l'amore, però, passione irrazionale, è compatibile con lo sviluppo di tutte le altre passioni. Esso è il motore più potente delle «orchestrazioni» passionali. Spetta dunque alla sessualità il merito di realizzare la «sintesi finale» delle passioni.

L'espressione figura come sottotitolo a Il Nuovo Mondo Amorofo (Le Nouveau Monde Amoureux), l'opera che Fourier termina di scrivere nel 1819 e che resterà inedita fino al 1967. (14) L'utopista si muove da un capo all'altro della storia del pensiero. «Passa al di qua di tutti i sistemi filosofici, - osserva Simone Debout nella prefazione all'edizione postuma. - Si rifà alle religioni che incitavano al piacere, alla cultura di un Oriente favoloso e d'epoca, a un tempo in cui la ragione non si era ancora sviluppata autonomamente, in cui l'individuo era ancora congiunto con la vita universale [...]. È all'India, più che all'Occidente, che risalgono certe immagini del Nuovo Mondo Amorofo». (15)

3. *Gli Stati Uniti, terra promessa del fourierismo ?*

Preso atto della «megalomania creativa» (Simone Debout) di Fourier, non rimane che prendere atto anche dei malintesi di cui la sua teoria è stata oggetto. Lo rilevava André Breton nel 1966: «I critici più benevoli e perfino i seguaci più entusiasti del suo sistema economico e sociale sono d'accordo nel deplorare in Fourier il divagare dell'immaginazione: non sanno come comportarsi per nascondere le "stravaganze" di cui si compiace, sorvolano sull'aspetto "capriccioso e bizzarro" del suo pensiero, spesso così splendidamente controllato. Come spiegare la coesistenza, nella stessa mente, dei più alti attributi razionali e di un gusto del vaticinio spinto agli estremi?» Ma, prosegue il capofila del surrealismo, «volerlo espurgare del suo messaggio sociale per renderlo più comprensibile, equivale a tradire Fourier, facendo finta di dimenticare che nel 1818 questi affermò l'assoluta necessità di "rifare il pensiero umano e dimenticare tutto ciò che si è appreso"». (16) Una massima che l'utopista riprende testualmente da Bacon. Breton include quindi, nella sua Antologia dello humour nero (Anthologie de l'humour noir), alcuni testi di Fourier, accostandoli ad altri di Jonathan Swift, Lewis Carroll, Edgar Allan Poe, Baudelaire, Villiers de l'Isle-Adam, Nietzsche, Salvador Dalì o Jacques Prévert.

Minimizzare la portata del messaggio di Fourier è quanto si affretta a fare Auguste Comte nel Corso di filosofia positiva (1839).

Nella sua cinquantesima lezione egli prende di petto la dottrina fourierista, la quale «svia l'immaginazione umana indirizzandola verso il cammino pericoloso e irrazionale di utopie vaghe e indefinite, volte unicamente a confondere senza motivo la vita reale». (17) Un tono perentorio che ci fa sorridere se pensiamo al destino che attende il grande sacerdote dell'Essere nella sua seconda vita intellettuale e che gli farà perdere ammiratori fedeli come John Stuart Mill. La concezione fourierista della fine della subordinazione naturale del «sesso affettivo»

evoca, sempre secondo Comte, le «antiche aberrazioni» di Platone. Quanto al «nuovo piano di lavoro universale attraente» che Fourier «ha osato raccomandare sistematicamente all'umanità civilizzata», è un affronto alla più elementare disciplina intellettuale. Proporre l'alternanza delle attività per ingannare la noia e aumentare la produttività equivale a negare il principio sociologico della divisione del lavoro nel mondo moderno, principio che è divenuto «il fattore essenziale dell'estensione e

della crescente articolazione dell'organismo sociale». (18) I tentativi di realizzare un Nuovo Mondo sociale non sono comunque mancati. «È l'America che è destinata a dare realizzazione alle utopie di Fourier», scriveva nel 1832 Albert Brisbane, figlio di un ricco speculatore di Batavia - Stato di New York -, a Victor Considérant, politico divenuto capo della Scuola societaria. (19) Era, questo, anche il parere di Fourier quando faceva l'inventario, alla fine della sua Teoria dell'Unità universale, dei possibili candidati al finanziamento della «Falange di prova» la cui affermazione avrebbe dovuto «abbracciare il mondo»: «Non dubito, - notava Fourier, - che ne troveremo molti negli Stati Uniti, e che la fondazione dell'Ordine Societario vi assuma le dimensioni di un affare nazionale, vista la sua estrema facilità d'impianto e l'urgente bisogno di regolarizzare i climi e civilizzare i Selvaggi [...]. Possiamo quindi sperare di trovare su questo punto candidati di carattere e soprattutto masse di sottocandidati o sottoscrittori di azioni». (20) Nei primi anni Quaranta, Albert Brisbane lancia la North American Phalanx, la più importante delle trenta comunità di fourieristi stabilitesi in America tra il 1843 e il 1858. Egli riesce ad affiliare alla sua causa Horace Greeley, redattore capo del «New York Tribune», che dà il via alla pubblicazione sulla prima pagina del giornale, inizialmente una volta la settimana, poi due volte la settimana, infine quotidianamente, di una colonna e di articoli sulle idee di Fourier, creando per l'occasione una rubrica intitolata Association. Considérant si lascia però convincere da Brisbane solo nel 1852. Dopo la morte di Fourier, egli si è dedicato alla divulgazione della sua dottrina, si impegna nella politica francese ed europea, e si batte attivamente per il rafforzamento di una politica di pace e di unità con il concorso di una «grande Federazione di cui la Francia sarebbe l'elemento di punta». Il fallimento delle rivoluzioni europee del 1848 lo costringe all'esilio. Dopo un breve soggiorno in una comune della North American Phalanx, Considérant fonda nel 1853, nei dintorni di Dallas nel Texas, la colonia della «Réunion». Cinquecento immigrati europei, reclutati tra ingegneri, militari, avvocati, medici, funzionari e anche alcuni uomini d'affari, partecipano all'effimera esperienza, conclusasi nel 1859. Naturalizzato americano, il capo della Scuola societaria tornerà in Francia solo dieci anni dopo. La guerra di Secessione lo obbliga a lasciare il Texas per il Brasile. Ritornato negli Stati Uniti, tenta, senza più successo, di fondare una nuova colonia a San Antonio.

«L'opera di Fourier, - notava Roland Barthes, - non costituisce un sistema; è solo quando si è voluto "realizzare" quest'opera (nei falansteri) che essa è diventata retrospettivamente un "sistema" votato a un fiasco immediato». (21) Né le fondazioni della North American Phalanx né quelle della Scuola societaria sono sfuggite alla regola. Nelle prime, secondo Dolores Hayden che ne traccia un bilancio, si ritrovano tutti i personaggi del melodramma politico classico: una grande figura spirituale un po' marginale, «luogotenenti» ambiziosi e abili, subalterni idealisti ed entusiasti. Le divergenze più accese riguardarono la spartizione del comando, la partecipazione diseguale all'elaborazione di un piano prefissato dai finanziatori, la delimitazione di ciò che era comune e di ciò che era privato. (22) Quanto alla comunità della «Réunion» diretta da Considérant, uno dei principali motivi del fallimento fu l'impazienza della maggioranza - ansiosa di passare a un'applicazione immediata dell'esperienza fourierista -, che determinò un conflitto strategico circa le finalità della colonia. (23) Ma il confronto con l'ideale della Terra promessa non si ferma qui. La polemica attorno alla dottrina fourierista esplosa negli ambienti filosofici e letterari statunitensi è determinante per la storia futura degli immaginari della comunità universale. Nello specifico, il pensiero fourierista sulla liberazione individuale attraverso il collettivo, o «Associazione composita», entra in collisione con la filosofia della responsabilità individuale, allora in corso di elaborazione nella Nuova Inghilterra. Nel 1841 Ralph Waldo Emerson ha pubblicato un saggio sulla Fiducia in se stessi (Self Reliance) e, otto anni dopo, Henry David Thoreau un altro saggio sulla Disobbedienza civile (Civil Disobedience). All'ideale comunitario, Emerson, uno degli esponenti più noti del movimento «trascendentalista», contrappone il «confida in te stesso», la «resistenza ai vincoli e ai legami che un tempo sono stati ritenuti essenziali alla società civile». Il «vero individualismo» trae la propria giustificazione dal fatto che il più umile degli individui può aiutarci a comprendere la totalità della natura. Esiste infatti una profonda analogia tra l'uomo e la natura: «In ogni particella è rappresentato l'intero sistema delle cose». Il «partito del futuro» confina con quello dei «fanatici della libertà», coloro che odiano le dogane, le tasse, le banche, le gerarchie, le leggi, si ribellano a tutti i dogmi, sia teologici che politici, e, in nome appunto della libertà, si dichiarano «contro ogni mediazione». «Al posto dell'esistenza sociale condivisa da

tutti c'è ora l'isolamento. Ciascuno per sé; poiché ciascuno è indotto a cercare in se stesso tutte le proprie risorse, speranze, ricompense, la propria società e divinità». (24) Fourier, scrive Emerson, ha il difetto di pensare che «l'uomo è una cosa malleabile, qualcosa che si può manipolare in un senso o nell'altro, che si può far maturare o ritardare, modellare, plasmare, composta di elementi solidi o fluidi o gassosi, a seconda della volontà del leader [...]. Il suo ordine particolare e le sue serie devono essere imposte a tutti gli uomini con la forza o la predicazione o pubbliche votazioni, e portati a esecuzione in modo rigido». (25) In ultimo, Fourier non ha capito la natura delle donne, in particolare le donne di questo paese! La sua idea di abolire il matrimonio non può che urtare il sentimento dell'etica e della castità coltivato dalle donne americane.

Quando Emerson esprime tali considerazioni, ha in mente non tanto i fondamenti della dottrina di Fourier quanto la loro concreta attuazione nella Nuova Inghilterra, ossia l'esperienza della Brook Farm, la comunità di cittadini americani di ispirazione fourierista che si è stabilita nel 1841 a West Roxbury, nel Massachusetts.

Per l'opinione corrente, Fourier e free love diventano sinonimi.

Uno dei grandi della letteratura americana, Nathaniel Hawthorne (1804-64), provvede a suggellare la loro identificazione. Nato a Salem, nel cuore dell'America puritana, travagliato dal senso del peccato e della colpevolezza, amico intimo di Melville, lo scrittore ha acquistato alcune azioni della comunità ed è vissuto a West Roxbury dall'aprile al novembre del 1841. E l'esperienza pare essere stata così traumatica da ispirargli, dieci anni più tardi, il romanzo satirico *Blithedale*, il romanzo di Valgioiosa (*The Blithedale Romance*). La sola cosa positiva del suo breve soggiorno a Brook Farm fu, per ammissione dello stesso Hawthorne, la conoscenza della futura moglie, Sophia Peabody, la quale, uscita da quel luogo di perdizione, passò poi il resto dei suoi giorni a condannare i seguaci dell'«attrazione appassionata», «un sistema mostruoso, il cui carattere abominevole, immorale, irreligioso, può essere spiegato solo col fatto di essere stato elaborato subito dopo la Rivoluzione francese, quando le persone adoravano, come dea Ragione, una donna nuda». (26) Come esorcizzare, allora, questa tragica esperienza di vita associativa?

Hawthorne, in realtà, sostituì un idealismo con un altro. Divenne così il cantore delle tecnologie, finendo di trovare nelle reti lo strumento

per realizzare quella comunità mondiale che non aveva potuto procurargli l'Ordine dell'«Unità universale». Lo scrittore fu uno dei primi a infondere nei cittadini degli Stati Uniti la certezza che il telegrafo elettrico potesse creare un mondo nuovo, un «grande cervello e un grande sistema nervoso vibrante a migliaia di chilometri».

I primi anni Cinquanta sono appunto l'epoca in cui comincia a manifestarsi con chiarezza la tensione tra le utopie sociali e le tecno-utopie. Circa vent'anni dopo il panegirico delle reti del sansimoniano Michel Chevalier, il mondo anglosassone si tuffa nell'ottimismo tecnologico e nella sua fantascienza. A partire da questo momento il conflitto tra i due modelli di costruzione del mondo sarà permanente. Il segnale arriva dalla prima Esposizione universale, tenutasi al Crystal Palace di Londra nel 1851. L'anno successivo, in *La rivoluzione silenziosa* (*The Silent Revolution: Or the Future Effects of Steam and Electricity upon the Condition of Mankind*), l'inglese Michael Angelo Garvey proietta su scala globale quello che è il pacifico microcosmo proposto dall'Esposizione, vetrina delle promesse dell'industrializzazione. I trasporti, prevede Garvey, decongestioneranno i grandi agglomerati urbani dove attualmente si ammassa una classe operaia in miseria. Viaggi, telegrafo e ferrovie avvicineranno sempre più gli uomini, permettendo loro di intendersi e comunicare. Una «rete infallibile di fili elettrici», sensibile quanto il sistema nervoso, porrà l'intera umanità in una condizione di perfetta solidarietà sociale. Come fanno notare James W. Carey e John J.

Quirk, è un tipo di «profezia vittoriana» tutt'altro che innocente: «Questa "rivoluzione silenziosa" era un surrogato della rivoluzione sociale, un marchingegno retorico per tenere buone, riguardo ai problemi posti dalla politica imperiale, non solo la maggioranza silenziosa ma anche le minoranze». (27)

4. Il socialismo, una dottrina della comunione.

«Che cos'è il socialismo? È la dottrina della conciliazione. Che cosa intende conciliare? Tutti i diritti e tutti gli interessi oggi in perenne conflitto». Inizia con queste parole il Catechismo socialita (*Catéchisme socialiste*) pubblicato alla fine degli anni Quaranta da C. F. Chevé,

redattore di «La voix du peuple». L'ultima domanda/risposta era formulata così: « In che cosa si riassume dunque il socialismo? In queste due cose: scambio alla pari, vale a dire abolizione di ogni plusvalore da capitale, e associazione, vale a dire solidarietà, reciprocità, mutualismo tra tutti gli uomini per la produzione, il consumo e lo scambio».

Le numerose pubblicazioni dei primi anni del decennio attestano la multiformità della corrente socialista in Francia. Ne citiamo alcune tra le più significative: L'umanità, il suo principio e il suo avvenire (*De l'humanité, de son principe, et de son avenir*, 1840), continuazione del Saggio sulla diseguaglianza (*Essai sur l'inégalité*) pubblicato due anni prima, entrambi di Pierre Leroux; Viaggio in Icaria (*Voyage en Icarie*, 1840) di Etienne Cabet; Che cos'è la proprietà? (*Qu'est-ce que la propriété?*, 1840) di Pierre-Joseph Proudhon; Organizzazione del lavoro (*Organisation du travail*, 1840) di Louis Blanc; Manifesto della Scuola societaria (*Manifeste de l'Ecole sociétaire*, 1840) e Politica generale e ruolo della Francia in Europa (*De la politique générale et du rôle de la France en Europe*, 1840) di Victor Considérant; L'unione operaia (*L'union ouvrière*, 1843) di Flora Tristan. Sarebbe comunque illusorio omologare quelli che cominciano ad essere chiamati «socialisti» solo in base al vocabolo che li accomuna. Si tratta piuttosto dell'emergere di un'entità ibrida. Impossibile, ad esempio, accostare una militante della destra femminile come Flora Tristan al misogino Proudhon, che ripete senza posa: «Agli uomini i grandi affari; alle donne i lavori domestici». (28) Come è impossibile assimilare il comunismo della Chiesa primitiva a cui si richiama Cabet, il quale nega qualsiasi virtù alla proprietà, al socialismo di Pierre Leroux, il quale la ridefinisce una condizione della realizzazione individuale in seno al gran corpo dell'Umanità. Ma una cosa è certa: fin dagli anni Quaranta, sotto questo patchwork teorico, si profila lo scontro tra le due tendenze del movimento democratico, violento e giacobino da una parte, pacifico e in linea con gli utopisti dall'altra.

Il vocabolo «socialista» ha preceduto la dottrina omonima. A metà del XIX secolo serve a designare, latinamente, la posizione dei teorici dello *jus gentium*, come Puffendorf, che fanno della *socialitas* - l'istinto sociale dell'uomo - il vero fondamento di ogni legge naturale, in opposizione a coloro che la identificano nella religione, nella rivelazione e nella Chiesa. Dal 1765 la lingua italiana dà alla parola un

altro senso ancora, chiamando «sociale» ogni scrittore che, ispirato da Rousseau, vada in cerca di una società di individui liberi ed eguali, nella convinzione che essi siano nati liberi ed eguali. (29) Nel 1826

l'organo del movimento owenista, «Cooperative Magazine», riprende il termine, destinato a divenire di uso comune nel corso dei dibattiti che, nove anni dopo, sfociano nella creazione dell'«Association of all classes of all nations», sotto gli auspici dello stesso Robert Owen. (30) In Francia, tutto lascia pensare che sia il sansimoniano Pierre Leroux (1797-1871), fondatore di «Le Globe» (1824), a usarlo per primo nel 1833. Émile Durkheim, nel suo Corso sul socialismo, non concorda però su questa data: a suo avviso è più plausibile il 1839, anno in cui Louis Reybaud si sarebbe servito del termine nella sua opera I riformatori moderni (Les réformateurs modernes), dove vengono studiate le teorie di Saint-Simon, Fourier e Owen. (31) A carico del fondatore della sociologia bisogna comunque dire che ignora né più né meno Pierre Leroux e con lui tutta l'ala militante della scuola socialista di derivazione sansimoniana.

«Posto, posto sulla terra alla famiglia del genere umano», scrive Leroux in L'umanità (De l'humanité), dove elabora un'interpretazione, vicina alla teodicea, dell'«orizzonte immenso» che attende «l'uomo nuovo» della «città futura»: «Il cristianesimo è la più grande religione del passato; ma c'è qualcosa di più grande del cristianesimo: è l'Umanità». (32) Il precetto della carità così come è espresso nel Vangelo, vale a dire il triplice amore di Dio, del prossimo e di noi stessi, era contraddittorio. Non era organizzabile.

Solo la solidarietà è organizzabile. Quello che oggi bisogna intendere per carità è la reciproca solidarietà tra gli uomini. È la solidarietà a incarnare oggi quella «legge dell'unità e della comunione» che la «forma idolatrica» del cristianesimo cattolico non ha potuto portare a effetto. La famiglia, la patria, la proprietà devono essere organizzate in modo da soddisfare quel diritto dell'uomo che è la comunione con i suoi simili e con l'universo. Il razionalismo solitario dei filosofi ha astratto l'uomo dall'umanità e, ciò facendo, ha scisso il corpo dallo spirito, il temporale dallo spirituale, la terra dal cielo. L'essere individuale è stato smembrato sul piano sia della sensazione, sia del sentimento, sia della conoscenza, mentre, per sua natura ed essenza, esso è unione indivisibile dei tre bisogni che la Rivoluzione francese aveva riassunto nella triade: libertà, fraternità, eguaglianza. Nel

modello di lavoro associato proposto da Leroux ogni funzione dev'essere svolta da tre persone corrispondenti ai tre bisogni fondamentali, le cosiddette «triadi associate», all'interno di fabbriche che gestiscono la comunione dei capitali e dei mezzi di produzione. In tal modo la retribuzione del lavoratore a seconda della sua capacità, del suo lavoro e del suo bisogno faranno sparire la divisione tra la categoria degli sfruttati e quella degli sfruttatori.

Molti oggi concordano nel riconoscere che l'influenza di Pierre Leroux sia stata più importante di quanto gli storici dei movimenti socialisti abbiano generalmente lasciato intendere. La corrispondenza con George Sand (1804-76), che lo aiutò a fondare la comunità di Boussac, non lontano da Nohant, nel Berry, è rivelatrice. «Occorre che ve lo dica, - scriveva la romanziera a un amico nel febbraio 1844, - George Sand è solo un pallido riflesso di Pierre Leroux, un discepolo fanatico del medesimo ideale, ma un discepolo muto e rapito davanti alla parola di lei, sempre pronto a gettare nel fuoco tutte le proprie opere per scrivere, parlare, pensare e agire sulla spinta dell'ispirazione di lei. Io sono soltanto la divulgatrice dalla penna diligente e dal cuore impressionabile che cerca di tradurre nei suoi romanzi la filosofia del maestro». (33) La lettera è una testimonianza del fervore religioso che accompagna il socialismo nascente, ma anche della simbiosi del pensiero socialista con la letteratura popolare.

È necessario ricordare che, l'anno precedente, tra il giugno 1842 e il 1843, le centoquarantasette puntate di I misteri di Parigi (*Les mystères de Paris*) di Eugène Sue, scrittore vicino ai sansimoniani, hanno tenuto il pubblico con il fiato sospeso e aperto la strada a una «letteratura industriale» (Sainte-Beuve), chiamata ad abbattere le barriere sociali e destinata a divulgare le idee socialisteggianti molto più dei trattati degli specialisti?

«La religione è unione»; il «legame con l'umanità» rappresenta l'avvento del «cosmopolitismo democratico», afferma a sua volta nel 1843 Flora Tristan (1803-44). Nata da padre peruviano e madre francese, erede quindi di due culture, questa militante della prima ora del socialismo moderno esalta le nozioni di «internazionalità» e «internazionalismo». Pubblicato cinque anni prima del Manifesto del partito comunista, il suo opuscolo *L'unione operaia* è il primo manifesto operaio di respiro internazionale, il primo appello alla costituzione e all'autoemancipazione della classe operaia senza distinzioni di

nazionalità o di sesso, nel segno degli «interessi generali, ossia degli interessi internazionali europei e del mondo intero». «Il nostro globo, - scrive Flora Tristan, - è un grande corpo umanitario le cui viscere, le cui membra e i cui organi principali sono rappresentati dalle nazioni, e le cui arterie, le cui vene, i cui nervi e muscoli, fino alle fibre più resistenti, sono rappresentati dagli individui; e tutte le parti di questo grande corpo sono strettamente unite tra loro come le diverse parti del corpo umano, e tutte si aiutano tra loro e ricevono la vita dalla medesima sorgente». (34) Nel suo studio sulla storia delle metafore dell'organismo, Judith Schlanger fa giustamente notare che il pensiero del socialismo romantico e quello della reazione letteraria romantica, alla ricerca appassionata di un sistema mondiale retto dalle idee-forza di Unità, Divenire, Destini, Armonia, sono «ugualmente religiosi, in quanto rispondono al medesimo bisogno di integrazione»: «E questo il grande sogno del romanticismo socialista e del romanticismo tradizionalista: comprendere il destino dell'uomo come destino di un organo dentro un organismo, porre la razionalità nella continuità, trovare nella totalità più ricca e diversificata il segreto della coesistenza felice e feconda delle individualità [...]. La concezione romantica dell'organismo si è costituita essenzialmente in base a una logica oppositiva: l'organismo si pone come antitesi a un rifiuto, come alternativa all'idea di un aggregato di atomi o di meccanismi o di individui isolati la cui concomitanza avrebbe, di fatto e di diritto, un carattere secondario». (35)

5. *Il «Manifesto del partito comunista» e il mercato dell'universo.*

Nel gennaio 1848, il Manifesto del partito comunista di Karl Marx (che ne curò la redazione finale) e Friedrich Engels lancia l'appello «Proletari di tutti i paesi, unitevi!» «Gli operai non hanno patria. Non si può togliere loro quello che non hanno. Poiché la prima cosa che il proletariato deve fare è di conquistarsi il dominio politico, di elevarsi a classe nazionale, di costituire se stesso in nazione, è anch'esso ancora nazionale, seppure non certo nel senso della borghesia. Le separazioni e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno scomparendo sempre più già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col

mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e delle corrispondenti condizioni d'esistenza. Il dominio del proletariato li farà scomparire ancor di più». (36) L'organizzazione del proletariato in classe e, di conseguenza, in partito politico è, secondo Marx ed Engels, «favorita dall'aumento dei mezzi di comunicazione, prodotti dalla grande industria, che mettono in collegamento gli operai delle differenti località [...]. E basta questo collegamento per centralizzare in una lotta nazionale, in una lotta di classe, le molte lotte locali che hanno dappertutto uguale carattere [...]. E quell'unione per la quale i cittadini del medioevo con le loro strade vicinali ebbero bisogno di secoli, i proletari moderni con le loro ferrovie le attuano in pochi anni». (37)

Se la storia del XX secolo si è affrettata a smentire la profezia secondo cui l'antagonismo tra le due nuove classi, la borghesia e il proletariato, avrebbe cancellato tutte le altre (in particolare le «classi medie») - nonché la profezia del «crollo imminente della classe dominante sotto i colpi della lotta di classe» -, come non ammirare la preveggenza di Marx ed Engels, i quali, con più di un secolo e mezzo di anticipo, prefigurano la mondializzazione dell'economia capitalista sotto la bandiera della «religione del libero scambio» in un periodo in cui, nei paesi in via di industrializzazione, regna ancora il protezionismo? «Con lo sfruttamento del mercato mondiale la borghesia ha dato un'impronta cosmopolitica alla produzione e al consumo di tutti i paesi. Ha tolto di sotto i piedi all'industria il suo terreno nazionale, con gran rammarico dei reazionari [...]. Ai vecchi bisogni, soddisfatti con i prodotti del paese, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale, un'interdipendenza universale, fra le nazioni.

E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale.

I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune.

L'unilateralità e la ristrettezza nazionali diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale». (38)

Nell'introduzione al Manifesto Marx precisa che l'opuscolo di ventitre pagine pubblicato in tedesco è edito contemporaneamente in inglese, francese, italiano, fiammingo e danese. Il fallimento della «primavera dei popoli» e della rivoluzione del febbraio 1848 in Francia

decide altrimenti.

Di fatto, vivente Marx, si ebbero solo una traduzione in inglese (Londra 1850, New York 1872), due traduzioni in russo (Ginevra 1869, 1882), una traduzione in francese (all'indomani della Comune, nel 1872, su un giornale di émigrés francesi di New York, «Le Socialiste»). L'impatto del Manifesto è dunque avvenuto in ritardo. I Cinesi, ad esempio, disposero di una traduzione solo nel 1908.

Nello scambio epistolare tra Engels e Marx sulla forma da dare alla redazione definitiva del Manifesto, si legge, a firma di Engels: «Ricrediti sulla professione di fede. Sarebbe meglio, a mio parere, abbandonare la forma catechistica e intitolarlo: Manifesto comunista». In effetti gli autori avevano pensato, per un breve periodo, di intitolarlo «Credo comunista»: un registro religioso che essi avevano inizialmente adottato per parodiare i «sermoni» dei «missionari» e degli «apostoli» della «religione del libero scambio». Non a caso, nello stesso gennaio 1848, nel suo Discorso sul libero scambio, da leggersi in coppia con il Manifesto, Marx attacca il portavoce dei free trader in questi termini: «Il dottor Bowring ha conferito a tutti questi argomenti un tratto religioso, gridando a una pubblica assemblea: è Gesù Cristo il free trader, è Gesù Cristo il free trader!». (39) Nello stesso Discorso Marx demistifica l'uso fatto dai free trader di parole astratte come «libertà» e «fratellanza universale». «Designare con il nome di fratellanza universale lo sfruttamento a livello mondiale è un'idea che poteva nascere solo in seno alla borghesia. Tutti i fenomeni distruttivi prodotti dalla libera concorrenza all'interno di un paese si ripercuotono in proporzioni ben maggiori sul mercato dell'universo. Non occorre soffermarsi più a lungo sui sofismi smerciati a questo proposito dai fautori del libero scambio». (40)

Da notare che, enumerando i precursori dell'internazionalismo operaio, gli autori del Manifesto dimenticano di fare il nome di Flora Tristan, la «donna-messia» al cui realismo hanno peraltro reso omaggio in La sacra famiglia (1845).

6. Proudhon e il formicaio umano.

Nella storia delle rappresentazioni dell'internazionalità, Pierre-

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Joseph Proudhon (1809-65), precursore dell'anarchismo individualista, occupa un posto a parte. Non che il suo pensiero sia focalizzato più di altri sull'argomento - la stragrande maggioranza delle sue analisi è pienamente ancorata alla realtà nazionale. Ciò nonostante il pensatore francese ha inciso direttamente sull'evoluzione della prima Associazione internazionale dei lavoratori. Tra i discepoli di Proudhon e di Marx scatta fin dall'inizio una rivalità le cui conseguenze si faranno sentire a lungo all'interno del movimento socialista.

Proudhon è in attrito con gli utopisti del suo tempo. A suo giudizio, tutte le «conventicole socialiste» sono composte da persone che credono di andare sulla Luna; così come tutte le utopie sono nate da utopie religiose, e si sa che l'amore utopico dei devoti finisce sempre male. Con simili premesse, la Società non vive, se mai finisce su un tavolo da obitorio.

«Che cos'è dunque l'Associazione? Un dogma [...], qualcosa di bloccato, di definitivo, di assoluto, di immutabile. Tutti coloro che hanno puntato su questa utopia sono approdati, senza eccezione, a un sistema [...]. Ad esempio la scuola sansimoniana, scavalcando i presupposti del suo fondatore, ha prodotto un sistema; Fourier, un sistema; Owen, un sistema; Cabet, un sistema; Pierre Leroux, un sistema; Louis Blanc, un sistema; e anche Babeuf, Morelly, Thomas More, Campanella, Platone e altri, loro predecessori, partiti da un unico principio, hanno prodotto dei sistemi. E tutti questi sistemi, escludendosi l'un l'altro, finiscono per escludere anche il progresso. Possa morire l'umanità, purché si salvi il principio! È il motto di tutti gli utopisti, oltre che dei fanatici di ogni tempo. Il socialismo, interpretato in questo modo, è diventato una religione». (41) Solo una cosa accomuna Proudhon a SaintSimon, Fourier, Leroux, Blanc e Owen: la condanna del terrore rivoluzionario.

Il sistema: l'ossessione di tutti coloro che guardano al socialismo e alla democrazia come a una faccenda di partiti organizzati, con una direzione, dei capi, un esercito, una politica, ecc. Non recatevi alla predica, raccomanda Proudhon a un amico, disdegnate i proclami, i programmi e i bollettini, non leggete le arringhe accademiche. Familiarizzatevi piuttosto con «l'atmosfera di sommessa propaganda che circola spontaneamente in mezzo al popolo, senza capi, senza catechismi, senza un sistema ben fissato, e cercate di comprenderne il senso e la portata». È lì infatti che si nasconde il «vero indicatore

politico». (42)

L'anarchia è la «forma di governo, o Costituzione, nella quale la coscienza pubblica e privata, formata dallo sviluppo della scienza e del diritto, basta da sola al mantenimento dell'ordine e alla garanzia di tutte le libertà». (43) Proudhon, figlio del popolo, trae insegnamento dagli errori della rivoluzione del 1789, anno d'inizio, a suo parere, della «terza età dell'umanità», e di quella del 1848, nella quale venne coinvolto suo malgrado. I rivoluzionari hanno troppo contato, per cambiare le cose, sul potere dello Stato, e non abbastanza sull'iniziativa dei cittadini. Il futuro sarà piuttosto patrimonio di un «organismo invisibile, che collegherà e animerà il formicaio umano». (44) La legge sociale vi troverà da sé il proprio compimento, senza custodi, senza comandamenti, per effetto della «spontaneità universale». Il principio d'autorità, le istituzioni di polizia, i mezzi di prevenzione o repressione, la «formazione papiracea» alimentata dal «funzionarismo», il centralismo politico, in una parola lo Stato, scompariranno, sostituiti dalle istituzioni federali e dalle pratiche comunali. E con loro sparirà il «giacobinismo nazionalista», sorta di fanatismo di Stato attizzato dal «principio delle nazionalità».

La società non sarà più organizzata verticisticamente, dall'alto al basso, ma dal basso all'alto. A definire la Repubblica non sarà più il «regime delle leggi» ma quello dei «contratti». E non il finto «contratto sociale» di Rousseau, che si basava sull'autorità del suffragio universale e imponeva all'individuo una legge a lui estranea, bensì un contratto vero, simile a quello che regola le relazioni di commercio. Questa forma di libera associazione permetterà di edificare simultaneamente una doppia costruzione, un'economia fondata sul principio di reciprocità e un sistema politico federalista, fatta salva una condizione essenziale: che l'una e l'altra conservino la propria rispettiva autonomia. «Il contratto risolve tutti i problemi», insiste Proudhon. Il produttore tratta con il consumatore, l'associato con la sua compagnia, il contadino con il suo comune, il comune con il cantone, il cantone con il dipartimento, ecc. Gli individui e i comuni non hanno più bisogno dell'intervento dello Stato per gestire i loro beni, amministrare le loro proprietà, costruire i loro porti, i loro ponti, i loro lungofiumi, i loro canali, le loro strade, stipulare dei contratti, ricomporre le controversie, istruire, dirigere, controllare, censurare gli intendenti, giudicare i criminali, ecc. Il contratto, per ogni individuo, è la libertà, poiché egli non ha più chi lo

rappresenti; è l'eguaglianza, poiché non si pretende più da lui ciò che non gli va di dare; è la fratellanza, poiché «ciascuno identifica gli interessi, riporta all'unità tutte le divergenze, risolve tutte le contraddizioni e, di conseguenza, dà via libera ai sentimenti di benevolenza e devozione prima soffocati dall'anarchia economica, dal governo dei rappresentanti, da una legge estranea». (45) È la «società degli uomini liberi», la società dove non si desta sospetto se si «esce dalla comunione del genere umano». Sarà la fine dell'«essere governati», e della litania degli attributi negativi che ne conseguono: guardati a vista, esaminati, spiati, guidati, legiferati, regolamentati, ingabbiati, indottrinati, ammoniti, controllati, valutati, pesati, censurati, comandati, annotati, registrati, vagliati, tariffati, timbrati, misurati, contrassegnati, quotati, tassati, licenziati, autorizzati, postillati, redarguiti, impediti, riformati, raddrizzati, corretti, inquadrati, sfruttati, monopolizzati, concussionati, oppressi, ingannati, derubati, coartati, perseguitati, maltrattati, bastonati, disarmati, garrotati, imprigionati, fucilati, mitragliati, giudicati, condannati, deportati, sacrificati.... (46)

Che cosa diventa l'universo sotto il regime dei contratti? «Il suo centro è ovunque, la sua circonferenza in nessun luogo» (Pascal). (47) La rivoluzione pacifica sarebbe inefficace se non fosse contagiosa. I popoli seguiranno l'esempio della «Francia rivoluzionata». Lo «scambio eguale e autentico», che abolirà lo sfruttamento capitalistico e il salariato, aprirà il mercato del globo ai produttori di tutti i paesi. Tutte le barriere cadranno e il vecchio *jus gentium* sarà sostituito con delle convenzioni commerciali.

La legge unica del contratto determinerà la «compenetrazione libera e universale delle razze». Le nazioni non formeranno più corpi politici separati: «La chimera dell'abbé de Saint-Pierre diventa una necessità». La nazionalità trasforma infatti le nazioni in «corpi ostili» e oppone una resistenza invincibile all'«economia unitaria del globo». «Quello che nessuna monarchia, neanche quella dei Cesari, ha mai saputo ottenere; quello che il cristianesimo, sintesi degli antichi culti, non è riuscito a produrre, ossia la rivoluzione economica, lo realizzerà la Repubblica universale: non può non realizzarlo». (48) Nella misura in cui la scienza diviene la pietra di paragone dell'«unità del genere umano», l'arbitro inappellabile degli interessi, e il governo non ha più alcuna funzione, non esisteranno più nazionalità o patria, nel senso politico della parola.

Esisteranno solo luoghi di nascita. Ogni uomo, di qualunque colore o razza esso sia, è un «indigeno dell'universo». Il diritto di cittadinanza gli spetta ovunque si trovi.

In tutti i suoi scritti Proudhon non manca di trasmettere il messaggio che gli sta più a cuore, quello sul ruolo pacifico del «principio» e dell'«organizzazione» economici. Nel voluminoso trattato sulla costituzione del diritto internazionale, *La guerra e la pace* (*La guerre et la paix*, 1861), Proudhon scrive: «Non è con sottoscrizioni e meeting, con federazioni, anziosità, parlamenti, come pensava l'abbé de Saint-Pierre, che la pace può diventare una cosa seria e porsi al di sopra di tutti gli attacchi. Gli uomini di Stato non dispongono di poteri superiori a quelli dei filosofi; la Santa Alleanza è fallita; nessuna propaganda filantropica potrà risolvere nulla. La pace firmata sulla punta della spada è solo una tregua d'armi; la pace elaborata in un conciliabolo di economisti e di quaccheri farà ridere, come il famoso *baiser Lamourette* [abbracci fraterni che testimoniano una riconciliazione fittizia]. L'umanità lavoratrice sa che si pone fine alla guerra solo creando l'equilibrio economico, il che presuppone una rivoluzione radicale nelle idee e nei costumi». (49) 7. La Prima Internazionale : oltre le differenze nazionali.

Durante la rivoluzione del 1848 gli operai avevano eletto Proudhon deputato. Quando nel 1862 una delegazione di questi stessi operai si recò all'Esposizione universale di Londra per incontrarvi i loro omologhi inglesi, fu Henri-Louis Tolain (1828-97), un artigiano intagliatore del bronzo, imbevuto di idee proudhoniane, a fungere da portavoce. Nel settembre 1864, data della fondazione, a Londra, della Prima Internazionale, o Associazione Internazionale dei Lavoratori, si riconosce, nel preambolo agli statuti dell'organizzazione, l'idea-forza del «Manifesto dei sessanta» ispirato da Tolain: «L'emancipazione della classe operaia dev'essere opera dei lavoratori stessi». Il primo strappo al «legame fraterno di solidarietà e cooperazione» (art. 10 degli statuti) si determina a proposito della proprietà individuale, difesa dai proudhoniani, o mutualisti, in nome dell'autonomia di ciascuno. Nel 1868, al congresso di Bruxelles, i proudhoniani vengono messi in minoranza e prevalgono le tesi dei «collettivisti», favorevoli alla collettivizzazione della proprietà fondiaria.

Quando nel marzo 1871 divampa la Comune di Parigi, tornano in campo le idee proudhoniane. Perché la rivolta dei comunardi, o federati,

nasce certo dal patriottismo ferito dalla disfatta degli eserciti francesi nella guerra franco-prussiana, ma ha sicuramente come modello di riferimento l'internazionalismo. Come comandante della guardia nazionale, comprendente anche un contingente franco-americano, viene nominato il polacco Jaroslaw Dombrowsky. Al Consiglio generale viene eletto l'ungherese Leo Frankel, amico di Marx. In dispregio dei governi francese e prussiano, per iniziativa dei diciassette membri dell'Internazionale chiamati a completare il Consiglio - composto da ventiquattro membri eletti -, la Comune si rimette al «Popolo tedesco» e alla «Democrazia socialista della nazione tedesca»: «Sulle due rive del fiume contestato, Germania e Francia, tendiamoci la mano. Dimentichiamo i crimini di guerra che i despoti ci hanno costretto a commettere gli uni contro gli altri. Proclamiamo: la Libertà, l'Eguaglianza, la Fraternità dei popoli. Per mezzo della nostra alleanza, fondiamo gli Stati Uniti d'Europa.

Viva la Repubblica universale! Una Repubblica universale che ha già il suo emblema: la bandiera rossa. Sennonché, mentre i comunardi abbozzano un programma di governo, ancora incerti tra mutualismo e collettivismo, le truppe del regime di Versailles comandate dal generale Mac Mahon preparano metodicamente la repressione. La Comune, dopo settantatre giorni di vita, viene annegata nel sangue. Ed è tale la risonanza dell'evento che essa diventa subito mito. Per la borghesia francese e i suoi omologhi europei, questa «Rivoluzione cosmopolita» che schernisce la patria e il patriottismo è spaventosa.

L'Internazionale selvaggiamente perseguita appare loro un orco mostruoso. Per il movimento operaio, invece, qualsiasi rivoluzione mancata, qualsiasi insurrezione stroncata anzitempo d'ora in avanti si chiamerà «comune»: Mosca (dicembre 1905), Budapest (marzo-luglio 1919), Canton (dicembre 1927). Nel turbine degli eventi del maggio '68 si parlerà nuovamente della «Comune studentesca» della Sorbona. (51) Nel 1872, al Congresso dell'Aia, si consuma la rottura definitiva all'interno della Prima Internazionale. La sconfitta del movimento operaio in occasione della guerra franco-prussiana e della Comune hanno accelerato la scissione. La componente dei «comunisti autoritari», ispirata da Marx e dalla sua teoria giacobina dello Stato, decide di espellere le componenti anarchiche o comuniste antiautoritarie fedeli al principio della «libera federazione delle libere associazioni industriali e agricole», principio federalista che, secondo loro, ha

caratterizzato l'esperienza della Comune, purtroppo di breve durata. Scossa dalle fondamenta, la Prima Internazionale, la cui sede è stata trasferita a New York, cessa ufficialmente di esistere nel luglio 1876. Una Seconda Internazionale, di osservanza socialdemocratica, vedrà la luce nel 1889. L'errore è stato quello di considerare la classe operaia un territorio a parte, estraneo alle mediazioni della società nazionale. Nel loro appello al «Popolo tedesco», l'illusione degli operai della Comune di Parigi era stata quella di credere che il sentimento patriottico fosse esclusivamente una questione di classi, che l'emancipazione dal lavoro e la liberazione della classe operaia non fossero un «problema né locale né nazionale ma sociale», come stava scritto, nero su bianco, negli statuti della Prima Internazionale.

La riconciliazione tra ragione e vita affettiva, struttura collettiva e realizzazione dell'individuo, lavoro e piacere, economia e cultura, progresso tecnico e progresso sociale, città e campagna, centro e periferie, immaginata dai pensatori del socialismo utopico, è destinata a tradursi in dilemmi impossibili, occasione di altrettante spaccature dell'unità del movimento. Dal fatto di privilegiare un termine rispetto a un altro, di disconoscere o sminuire il valore di un'istanza rispetto a un'altra, sempre in nome della priorità della costruzione della struttura materiale, nasceranno i grandi malintesi circa le finalità e i metodi della rivoluzione mondiale preconizzata dal Manifesto del partito comunista.

NOTE

1 c. fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808), inrn., *Œuvres complètes de Charles Fourier*, Anthropos, Paris 1966, p. 23 (ed. anastatica).

2 Ibid., p. 9 [trad. it. *Teoria dei Quattro Movimenti e dei Destini Generali*, in *Teoria dei Quattro Movimenti. Il Nuovo Mondo Amoro*, di E. Basevi, a cura di I. Calvino, Einaudi, Torino 1971, p. 8].

3 c. fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, Librairie sociétaire, Paris 1845, p. 28.

4 Ibid. p. 473.

5 fourier, *Théorie des quatre mouvements* cit., p. 8 [trad. it., p. 17].

6 id., *Théorie de l'unité universelle*, Société pour la propagation et pour la réalisation de la théorie de Fourier, Paris 1841 1, p. 188.

7 ED., *Théorie des quatre mouvements* cit., p. 17.

8 w., *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* cit., pp. 291-92.

9 w. Benjamin, *Paris, capitale du XIX' siècle. Le livre des passages*, Cerf, Paris 1992, p. 653 [trad. it. *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1982', P. 147].

10 fourier, *Théorie des quatre mouvements* cit., pp. 41-52 [trad. it., pp. 61-64].

11 Ibid., p. 167.

12 fourier, *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire* cit., p. 299.

13 Ibid., p. 484.

14 c. fourier, *Le Nouveau Monde Amoureux*, Anthropos, Paris 1967.

15 s. debout, *Préface*, *ibid.*, p. 26.

16 a. breton, *Anthologie de l'humour noir* (1940), in *Œuvres complètes*, vol. II, Nrf La Pleiade, Paris 1992, pp. 909-10. Trad. it. *Antologia dello humour nero*, a cura di M. Rossetti e I. Simonis, Einaudi, Torino 19771, pp. 54-55. Breton è anche autore di un'Ode à Charles fourier, Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947 [N. d. T].

17 a. comte, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris 1839, t. IV, 50e leçon, poi in id., *Leçons de sociologie*, Garnier-Flammarion, Paris 1995, p. 253.

18 Ibid., p. 272.

19 Citato in m. vernus, Victor Considérant (1808-1890), Canevas Éditeur, Dole 1993, p. 65.

20 Fourier, *Theorie de l'Unité universelle* cit., vol. IV, p. 587.

21 r. barthes, Sade, Fourier, Loyola, Seuil, Paris 1971, p. 114 [trad. it. Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso, di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1977, p. 98].

22 Cfr. d. hayden, *Seven American Utopias: The Architecture of Communitarian Socialism*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1976.

23 Cfr. vernus, Victor Considérant cit., p. 172.

24 r. w. emerson, *Emerson's Views on Reform, Romantic Idealism and Brook Farm*, in appendice a n. hawthorne, *The Blithedale Romance*, W. W. Norton, New York 1978, p. 259 [per l'ed. it. del romanzo, cfr. id., *Blithedale, il romanzo di Valgioiosa*, Feltrinelli, Milano 1983. Per i saggi cit. di Emerson e Thoreau, cfr. rispettivamente r. w. emerson, *Fiducia in se stessi*, in id., *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1990, e h. d. thoreau, *Disobbedienza civile*, Se, Milano 1993].

25 Ibid., p. 262.

26 h. j. laing, *The Blithedale Romance: A History of Ideas Romance*, ibid., p. 332.

27 Cfr. j. w. carey e j. j. quirk, *The History of the Future*, in j. w. carey, *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, Unwin Press, Boston (Mass.) 1969.

28 Lettera a Madame Proudhon, 16 ottobre 1834, in p.- j. proudhon, *Lettres choisies et annotées par D. Halévy et L. Guiltoux*, Grasset, Paris 1929, p. 57.

29 Cfr. f. venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, pp. 121-22.

30 Cfr. g. j. holyoake, *The History of Co-operation*, vol. I, T. Fisher Unwin, London 1906.

31 Cfr. Durkheim, *Le socialisme* cit., p. 40.

32 p. leroux, *De l'humanité* (1840), Fayard, Paris 1985, p. 158.

33 Lettera a F. Guitton, febbraio 1844, in g. sand, *Correspondance de George Sand*, Garnier, vol. VI, Paris 1969.

34 F. tristan, *L'union ouvrière*, a cura di D. Armogathe e J. Grandjonc, Editions des Femmes, Paris 1986, p. 243.

35 schlanger, *Les métaphores de l'organisme* cit., pp. 7 e 235.

36 k. marx e f. engels, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino, 1998, p. 29.

- 37 Ibid., p. 17.
- 38 Ibid., pp. 10-11.
- 39 k. marx, Discorso sul libero scambio, in id., Opere complete di Marx e Engels, vol. VI, ottobre 1845 - marzo 1848, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1973. P. 73
- 40 Ibid., p. 712.
- 41 p.-j. proudhon, Idée generale de la revolution au XIX' siècle, Librairie internationale, Paris 1868 (nuova ed.), p. 79.
- 42 Lettera a M. Maurice, 1° agosto 1844, in id., Lettres choisies cit., p. 70.
- 43 Lettera a M.X., 20 agosto 1864, ibid., p. 350.
- 44 Lettera a Aleksandr Herzen, 7 agosto 1852, ibid., p. 154.
- 45 p.-j. proudhon, Idée générale cit., p. 217.
- 46 Ibid., p. 311.
- 47 Cfr. b. pascal, Pensieri, fr. 72 dell'ed. Brunschvicg [N. d. T.].
- 48 Ibid., p. 299.
- 49 p.-j. proudhon, La guerre et la paix. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens (1861), Marcel Rivière, Paris 1927, p. 487.
- 50 Citato inj. rougerie, Paris libre 1871, Seuil, Paris 1971, pp. 32-33.
- 51 Cfr. m.-p. fouchet, Postface (16 giugno 1968), in aa.vv., La Commune au jour le jour. Le cri du peuple, Les Yeux Ouverts, Paris 1968, pp. 3-4.

Capitolo sesto

La rete, la tecnica e il nuovo senso del mondo

La rappresentazione redentrica delle tecniche di comunicazione e di trasporto trionfa nella seconda metà del XIX secolo e coincide con i grandi miti del progresso e della democrazia. La normalizzazione delle reti internazionali del telegrafo (nonché delle poste) si coniuga con le figure della concordia universale. Ancor prima che gli scienziati siano riusciti a padroneggiare il «più pesante dell'aria», le macchine volanti sollecitano l'immaginario della liberazione umana. L'immagine del futuro del mondo proiettata, tra gli ultimi due decenni del XIX secolo e la vigilia della Grande Guerra, dai racconti di fantascienza oscilla tra la promessa di una Città mondiale e l'apocalisse di un universo annichilito dalla guerra totale e planetaria. Le controversie sugli effetti della generalizzazione di un razionalismo tecnologico guidato dalla sola ricerca del profitto dividono gli ambienti socialisti, i quali s'interrogano sulle possibilità di governare l'utilizzo sociale delle innovazioni a fini di emancipazione collettiva. La configurazione reticolare del territorio a mezzo di fili e cavi elettrici suscita una nuova speranza di democrazia decentrata. Fin dalla sua invenzione, il cinematografo funge da «agente di collegamento dell'umanità».

1. Il telegramma e la lettera : un «solo territorio per tutto l'universo».

Il primo messaggio telegrafico trasmesso da Samuel Morse - il 24 maggio 1844 da Baltimora a Washington - diceva così: «What hath God wrought», «Quel che Dio ha fatto». (1)

Il 13 aprile 1865 i delegati di una ventina di nazioni europee si riuniscono a Parigi per decidere la creazione di un'Unione telegrafica internazionale. Il ministro francese degli Affari esteri, Drouyn de Lhuys,

dà il benvenuto agli invitati: «Siamo qui riuniti in un vero parlamento di pace. Se è vero che la guerra nasce spesso da malintesi, facilitare lo scambio delle idee tra i popoli e mettere a loro disposizione questo prodigioso meccanismo di trasmissione, questo filo elettrico sul quale il pensiero, come portato dal fulmine, vola attraverso lo spazio e permette di stabilire un dialogo rapido, ininterrotto, tra i membri dispersi della famiglia umana, non è un modo per eliminarne una delle cause?». (2) La convenzione sarà firmata due mesi dopo. Solo l'Inghilterra non è stata convocata, in quanto, a differenza delle nazioni del continente, il telegrafo, nell'isola, è in mano a compagnie private.

La convenzione che fonda l'Unione telegrafica introduce una novità importante riguardo ai modi di concertazione tra gli Stati nati dopo il Congresso di Vienna. I diplomatici passano in secondo piano rispetto agli ingegneri e ai tecnici. Viene creato un Ufficio permanente (o Segretariato) con il potere di emettere sanzioni contro i membri che violano la normativa delle reti, mentre una pubblicazione periodica mantiene i contatti tra i paesi aderenti. Lo strumento statistico delle decisioni è assicurato dalla contabilità sistematica dei flussi. Un primo modello di struttura organizzativa che fa scuola e viene ripreso, in un periodo che vede moltiplicarsi i rapporti tra Stati, dall'Ufficio internazionale dei pesi e delle misure - a coronamento dell'internazionalizzazione del metro (1875) -, dalla Convenzione per la regolamentazione internazionale delle vie marittime (1879), dall'Unione internazionale per la protezione della proprietà industriale (1883), dall'Istituto internazionale di statistica (1885) e da tante altre istituzioni.

Alla fine della Grande Guerra, vi si ispirarono anche i firmatari del trattato di Versailles per istituire la Società delle Nazioni e l'Ufficio internazionale del lavoro.

Il 9 ottobre 1874 ventidue Stati europei e americani si riuniscono a Berna in una sede simbolica, la sala dell'antica Dieta nazionale - dove un quarto di secolo prima era stata conclusa l'Unione postale dei ventidue cantoni elvetici -, e firmano una convenzione per la creazione di un'Unione generale delle poste. Nel 1878 l'organizzazione modifica questa denominazione provvisoria in quella definitiva di Unione postale universale. La convenzione, che inaugura «un solo territorio postale», segue fedelmente il modello organizzativo adottato per la «corrispondenza telegrafica».

Benché maturata più tardi, l'idea di riunire le amministrazioni postali del globo in un'unica grande associazione ha preceduto la formulazione del progetto dell'Unione telegrafica internazionale. Il primo progetto risale al 1811 e trae spunto dalla Confederazione germanica, pioniera del settore come lo sarà in seguito in quello dell'armonizzazione delle reti ferroviarie europee. Inscindibile dall'immaginario della costruzione dello Stato nazionale, l'unificazione delle reti di comunicazione precede in Germania la formazione dell'unità nazionale. All'inizio del XIX secolo la Confederazione conta non meno di una trentina di amministrazioni postali indipendenti. Il caos di imposte e regole disparate spinge un consigliere di Stato di Erlangen a redigere un rapporto ufficiale sull'adozione di norme comuni, prendendo a modello l'universo e non più le troppo numerose autorità locali. «In materia postale, - spiega il consigliere, - dovrebbe regnare, sotto tutti i punti di vista, uno spirito cosmopolita, uno spirito universale, come nelle arti e nelle scienze». L'invio dei dispacci dovrebbe «essere considerato un'istituzione universale». (3) Semplice auspicio, il documento non dice come concretizzarlo. È ancora troppo presto. Una simile universalizzazione richiede in effetti, quale prima condizione, che si uniformino i regolamenti all'interno di ciascuna nazione. Che è quanto si appresta a fare nel 1840 Rowland Hill (1795-1879), riformando l'organizzazione postale della Gran Bretagna. Hill inventa il francobollo e introduce così una tariffa uniforme che abbatte il vincolo plurisecolare tra la distanza e il costo dell'affrancatura. Il suo modello di riforma postale viene ben presto esportato in altri paesi.

Nel 1841 la Confederazione germanica ritorna alla carica. L'economista tedesco J. von Herrfeldt formula un primo progetto di Welt Postverein (Unione postale mondiale). E la Prussia dà l'esempio lanciando nel 1850 un'Unione postale austro-tedesca sul modello già adottato per l'istituzione dell'Unione telegrafica. Sulla sua scia, una conferenza riunita l'anno dopo a Berlino propone un'Unione postale europea, proposta che rimane però solo sulla carta. Nel 1863 il governo degli Stati Uniti, su iniziativa del suo Postmaster general Montgomery Blair, pone all'ordine del giorno la

«trasmissione da popolo a popolo» e compie un passo decisivo nel cammino verso l'Unione convocando a Parigi una conferenza postale internazionale allo scopo di rivedere, semplificare e unificare gli scambi.

Nel 1868 l'artefice principale dell'unificazione postale della Germania, Heinrich von Stephan (1831-97), soprannominato il «Bismarck delle poste», elabora un progetto di Unione generale delle poste che servirà da base all'accordo definitivo.

Il «territorio postale unificato» comprende a quel punto solamente l'Europa, la Russia asiatica, la Turchia asiatica, l'Egitto, l'Algeria, i possedimenti spagnoli nell'Africa settentrionale, le isole Canarie e Madera, più gli Stati Uniti, il Canada, le altre colonie britanniche e la Groenlandia.

La firma della convenzione definitiva dovette aspettare che si attenuassero le tensioni prodotte dalla guerra franco-prussiana del 1870. Tanto che la Francia, nel 1874, si astenne dal firmare il trattato di Unione generale. E chiese una pausa di riflessione di sei mesi, notificando la propria adesione l'anno successivo a patto di poter derogare alla data d'esecuzione immediata del trattato.

La democratizzazione degli scambi costituita per le classi popolari dalla normativa postale si carica per molti di una valenza profetica. Un esempio:

«Il telegrafo elettrico non vi potrebbe supplire, poiché finora solo poche persone agiate e la grande industria hanno modo di servirsene. Esso, mentre a prima vista parrebbe destinato a sostituire, almeno in parte, le comunicazioni manoscritte, in realtà non fa che aumentare la corrispondenza, in quanto la comunicazione sintetica trasmessa dal telegrafo elettrico comporta poi tutta una serie di informazioni che il telegrafo stesso non può espletare ed è espletabile solo tramite la corrispondenza personale. L'invio per posta, compreso quello dei giornali e delle stampe, è e resterà ancora a lungo il mezzo privilegiato di cui le varie nazioni continueranno a servirsi per scambiarsi il frutto di quanto rappresenta la loro vita intellettuale; uno dei maggiori problemi all'esame di ogni governo illuminato è dunque quello di allargare gli attuali confini della libertà di corrispondenza». (4)

I flussi d'immigrazione non sono gli ultimi a ispirare il discorso sulla corrispondenza «da popolo a popolo». Nel necrologio per sir Rowland Hill, l'editorialista del «Times», in data 28 agosto 1879, scrive: «Per comprendere bene quanto quest'uomo eminente ha fatto per l'umanità, bisogna ricordare che tutti i paesi civili del mondo hanno adottato il suo sistema e che le comunicazioni sono state rese così sicure, rapide e poco costose che il viaggiatore lontano, l'emigrante,

l'esule stesso sentono che ciò che hanno lasciato dietro di sé, a casa propria, è in qualche modo sempre con loro.

Nessuno ha contribuito come Rowland Hill ad avvicinare le nazioni e a fare del genere umano una sola e unica famiglia». (5) I sostenitori dell'organizzazione cooperativa vanno anche più in là e ricordano la vocazione filantropica di Hill. Prima di varare la sua riforma dei servizi postali, Hill aveva infatti pubblicato nel 1832 un Piano per la graduale scomparsa della povertà (A Plan for the Gradual Extinction of Pauperism), prendendo parte attiva alla fondazione della Società per la diffusione delle conoscenze utili. Dopotutto non aveva anche fatto parte di una compagnia di colonizzazione dell'Australia meridionale? (6)

Fino ai primi del XX secolo ogni assemblea generale dell'Unione postale non perde occasione per coniugare in tutti i modi il «fine eminentemente umanitario» dell'organizzazione e la sua «opera di concordia e armonia internazionale». Nel luglio 1900 il discorso d'apertura del congresso di Berna è pronunciato dal decano dell'ente, che è poi il direttore dell'Istituto delle poste francesi: «Un solo territorio per tutto l'universo: questo è stato l'ardito programma dell'Unione [...]. I suoi fondatori hanno risolto il grandioso problema in modo tale che, senza attentare alla sovranità e all'indipendenza di ciascuno Stato, risultassero soddisfatti gli interessi generali di tutti, come se l'intero universo fosse costituito da un solo e identico popolo. Noi conosciamo già, ad esempio, gli Stati Uniti d'America, e alcuni spiriti hanno talvolta accarezzato la speranza che tale modello potesse dare origine agli Stati Uniti d'Europa. E non mancano nemmeno filosofi generosi per i quali gli Stati Uniti del globo non sarebbero politicamente né una chimera né un'utopia, dopo che, in campo economico, tale sogno è divenuto realtà tangibile grazie soprattutto all'Unione postale, dalla cui forza vitale ci sentiamo oggi tutti riuniti.

L'Unione postale rappresenta infatti gli Stati Uniti del mondo intero, e il suo motto è non soltanto e pluribus unum ma anche ex omnibus unum». (7)

Tre anni prima, alla conferenza di Washington, il delegato svizzero aveva esclamato, in occasione della seduta di chiusura: «Là dove finisce l'Unione, cominciano le tenebre della barbarie!». (8) Nel 1906, nel corso del suo intervento in difesa di una tariffa universale (penny postage), il delegato delle colonie britanniche dell'Australasia

parlerà a sua volta di una « Federazione di pace e di buona volontà tra le nazioni».

Nel 1909 l'ex presidente della Confederazione svizzera inaugura a Berna il monumento commemorativo dell'Unione postale universale, opera dello scultore francese René de Saint-Marceaux: cinque messaggere unite l'una all'altra avvolgono il globo. E il discorso dell'uomo di Stato promosso direttore dell'Ufficio internazionale dell'Unione non è privo di cadute liriche: «Messaggere dei cinque continenti, portate sempre più in fretta, nel vostro volo sconfinato, all'infelice derelitto le notizie dei suoi cari, ai pionieri della civiltà gli incoraggiamenti e gli aiuti della madrepatria, e soprattutto trasportate e scambiate attraverso le vostre mani tese messaggi di pace, per il maggior bene dell'umanità!». (9)

2. L'Icaria aerea : da Victor Hugo a Jules Verne.

Il decennio della creazione dell'Unione telegrafica è anche quello in cui si confrontano i fautori dell'«elicottero», o «aerосcаfo diretto», e quelli del pallone aerostatico. Victor Hugo, instancabile nel proclamare che «Tutta la Terra sarà una sola patria», pone la sua penna al servizio dei primi.

Nel 1863 Nadar fonda la Società di navigazione aerea e il giornale «L'Aéronaute». Nel gennaio dell'anno successivo lancia il «manifesto dell'autolocomozione aerea», punto di partenza di una campagna contro gli apologeti del pallone. Victor Hugo non gli lesina il proprio appoggio e gli fa sapere in una lettera quanto la sua iniziativa acceleri l'avvento della Federazione dei popoli. Eccone un ampio estratto, che ci sembra meriti di essere conosciuto:

«Istantaneamente viene ad essere cancellato sulla carta geografica quel guazzabuglio di popoli disuniti e smembrati che siamo abituati a chiamare imperio regni. Il mappamondo diventa blu come il mare, come il cielo. È l'unità. Unità è armonia: unità è libertà [...]. Potremmo parlare di epilogo. Dopo seimila anni, infatti, l'uomo ritrova i propri legami. Finora è prevalso il vecchio espediente del taglio del nodo gordiano, vale a dire la cultura della guerra.

Espediente stupido e miserabile, oltre che violento. Ora che

l'uomo è rientrato in possesso dell'aria, il viluppo delle tenebre si disferà da solo.

Arminio ha liberato la Germania, Pelagio la Spagna, Wasa la Svezia, Washington l'America del Nord, Bolivar l'America del Sud, Botzaris la Grecia, Garibaldi l'Italia. In questo momento la Polonia libera la Polonia.

Come tutto è grande e bello!

Facciamo di più. Liberiamo l'uomo. Da chi? Dal suo tiranno. Quale tiranno? La pesantezza. Studiate questa parola, la pesantezza, e vi scoprirete la causa sia dei pregiudizi sia delle abitudini inveterate [...]. Che cos'è l'aerospazio diretto? È la soppressione immediata, assoluta, istantanea, universale, simultanea e ubiqua, eterna, della frontiera [...]. È la tirannide privata della sua ragion d'essere. È la scomparsa degli eserciti, dei conflitti, delle guerre, degli sfruttamenti, degli asservimenti, degli odi. È la colossale rivoluzione pacifica. E, di colpo, all'improvviso e come per un lampo di luce, l'apertura della vecchia gabbia dei secoli. È la gigantesca messa in libertà del genere umano [...]. Geo si chiamerà Demos. Tutta la Terra si chiamerà Democrazia». È l'esplosione di gioia del globo. « Le favole orientali dicono che in cielo c'è una perla. Questa perla inaccessibile e nascosta è sicuramente l'Atlantide ritrovata, la pace, la fratellanza, l'amore, la gioia divina dell'uomo felice nella giustizia». (10)

Nel 1883 Hugo torna sull'argomento in *La leggenda dei secoli* (*La légende des siècles*). In un poema intitolato *Plein air*, che fa da contrappunto a *Plein mer* (da noi posto in esergo all'opera), Hugo scrive:

«Dove va questo naviglio? Va, vestito di luce, / Verso l'avvenire divino e puro, verso la virtù, / Verso la Scienza risplendente [...] Va, questo glorioso naviglio, dritto verso la ragione, la fratellanza [...] La dura Fatalità si perde nelle lontananze; / L'intera storia antica, spaventosa e sfigurata, / Si dissolve come fumo lungo il nuovo orizzonte. / Il tempo è venuto. L'uomo ha preso possesso / Dell'aria come il colimbo e l'alcione dei flutti. /

Davanti ai nostri sogni ardenti, alle nostre utopie / Dagli occhi devoti e dalle empie ali, / Davanti a tutti i nostri sforzi grevi e ansanti / Si richiudevano le tenebre, senza fondo e pietà; / Ora finalmente si apre un campo nuovo / Al potere delle matematiche». Issati sul loro «battello planante», i «marciatori dell'infinito» aprono i «catenacci delle tenebre»

e fanno «brillare la fede nell'occhio di Spinoza e la speranza sulla fronte di Hobbes».

Nel 1842 un altro poeta, Alfred Tennyson, aveva già visto nella conquista dell'aria grazie ai «galeoni dalle vele magiche» la fine delle guerre e la manifestazione del Parliament of Man e della Federation of the World. Resta il fatto che gli scritti di Victor Hugo sui benefici umanitari della conquista dell'aria sono tra i testi più lirici del XIX secolo.

Nel 1886 Jules Verne (1828-1905) incentra il suo Robur il Conquistatore (Robur le Conquérant) sulla lotta accanita tra gli «Avantisti», i partigiani del «più pesante dell'aria», e i «Retrivi», i «fanatici» del «più leggero dell'aria». Riabilitare le aeronavi a detrimento degli aerostati: tale è il compito che si prefigge questo ingegnere che padroneggia perfettamente l'inglese ma è di origine sconosciuta e di «nazionalità ignota». Robur è infatti la «scienza futura, quella di domani forse», è la «riserva certa dell'avvenire».

Robur è il «padrone di questa settima parte del mondo, più grande che l'Australia, l'Africa, l'Asia, l'America e l'Europa, questa Icaria aerea che migliaia di figli d'Icaro popoleranno un giorno!». (11) Robur impiega i suoi grandi mezzi per convincere i «pallonisti» increduli del Weldon Institute di Filadelfia, il club per eccellenza dei cultori della navigazione aerea, della superiorità del suo Albatros, munito di settantaquattro eliche e due propulsori. Fino a prelevare il presidente e il vicepresidente del club per imbarcarli sulla sua aeronave. Tre quarti del romanzo sono dedicati alla descrizione della Terra. Il suo sorvolo si trasforma in un vero corso di orografia e topografia delle reti e dei nodi urbani nella tradizione del Verne dei Viaggi straordinari (Voyages extraordinaires). Sorvolando il Nebraska, i passeggeri di questa locomotiva aerea, o «aeromotiva», osservano Omaha City, «vero capolinea della strada ferrata del Pacifico, un nastro di rotaie lungo millecinquecento leghe che unisce New York a San Francisco» e appare loro «come una fibbia alla cintura di ferro che stringe alla vita l'America del Nord». (12) In Africa, la notte non lascia «vedere nulla della ferro via trans-sahariana in costruzione», «lungo nastro di ferro che deve unire Algeri a Tombuctu passando per Laghouat e Ghardaia, e raggiungere più avanti il golfo di Guinea». (13)

Robur vince la sua scommessa e riesce a «battere in breccia l'utopia dei palloni dirigibili». L'«ardito costruttore» dimostra di

«possedere un così potente mezzo di locomozione, per il quale gli stati non hanno più frontiera né gli oceani più limiti, e di disporre dell'atmosfera terrestre come d'un suo regno». (14) Ma al termine della missione egli arriva alla conclusione che «gli spiriti non sono ancora pronti per quella rivoluzione che la conquista dell'aria deve portare un giorno nel mondo», e prende congedo dai cittadini degli Stati Uniti con queste parole: «Il mio esperimento è fatto; ma mi sono convinto che non bisogna anticipare nulla, nemmeno il progresso. La scienza non dev'essere più progredita del costume. Evoluzione dev'essere, non rivoluzione; o, detto altrimenti, non bisogna arrivare prima del proprio tempo. Io arriverei troppo presto, oggi, per avere ragione di interessi contraddittori e divisi; le nazioni non sono ancora mature per l'unione». (15) Verne, che lo storico Jean Chesneaux giustamente considera erede della fede sansimoniana nell'appropriazione del globo da parte dell'umanità, si sottrae qui al determinismo tecnologico che caratterizza la generazione del «sansimonismo pratico». (16) Verne ha anche i suoi denigratori. Nel 1879 Albert Robida (1848-1926) aveva schernito le sue pretese scientifiche scrivendo una parodia dei primi Viaggi straordinari nella quale si dimostra impietoso verso «questo straccio di scienza» che condanna la Natura alla rovina, l'Umanità alla distruzione e, anziché unirla, la proietta in guerre ogni volta più devastanti.

Nel 1883 pubblica *Il ventesimo secolo* (*Le vingtième siècle*). Nel 1887 *La guerra nel ventesimo secolo* (*La guerre au vingtième siècle*) e nel 1890 *Il ventesimo secolo, la vita elettrica* (*Le vingtième siècle, la vie électrique*).

Romanzi di fantascienza di cui Robida ha offerto in anticipo ai lettori un assaggio illustrandoli sul settimanale da lui diretto, «*La caricature*».

Nel XX secolo la circolazione aerea sostituisce la circolazione terrestre.

Risultato: si entra nelle case dall'alto. Fanno la loro comparsa gli immobili aerei, ottenuti con della carta incollata. Le ferrovie sono sostituite da tubi per viaggiatori lanciati a quattrocento leghe all'ora. Lo stesso Presidente è un congegno meccanico.

Funziona a doppia mandata sia come Presidente del Consiglio sia come Presidente della Camera. Il telefonoscopio - antesignano della televisione - è la maggiore scoperta del secolo (Robida colloca la realizzazione del primo telegiornale nel 1952, Verne nel 2889).

Il giornale telefonografico permette di conoscere gli avvenimenti mondiali a qualsiasi ora. Robida inventa però i suoi meccanismi immaginari per stigmatizzarli come altrettanti ingranaggi di una vita automatizzata. Estrema manifestazione di questa civiltà meccanizzata è la guerra: planetaria, sottomarina, aerea. E, in più, batteriologica, una guerra che fa uso dei gas asfissianti. Nelle puntate della Guerra della ferrovia (*Guerre de Railiway*), disegnata su «*La Caricature*» a partire dal 1883, le locomotive-fortezze blindate degli Australiani, lanciate dai capitani-ingegneri alla massima velocità consentita dai loro propulsori elettrici, hanno colto di sorpresa e travolto i primi bunker su rotaia incontrati dopo la frontiera e, con l'appoggio di una divisione aerea, hanno sfondato le linee, malgrado gli sforzi disperati di una divisione ferroviaria mozambicana e di alcuni ballonset blindati. (17) I cannoni, sempre più potenti, ricevono da tempo medaglie d'oro a tutte le Esposizioni, interpretate ormai come le mostre-mercato e le assise del progresso.

Irridendo alla «Fata Elettricità», Robida prende di petto l'Esposizione universale del 1889 e la prima Esposizione internazionale dell'elettricità del 1881 - entrambe organizzate a Parigi - che portano alle stelle Thomas A. Edison.

Undici anni dopo *La guerra nel ventesimo secolo* e dodici dopo *Robur il Conquistatore*, Herbert George Wells (1866-1946) fa sentire ai lettori del suo romanzo *When the Sleeper Awakes* (*Il risveglio del dormiente*) il rombo degli aeroplani e mette in scena per la prima volta un combattimento di squadriglie aeree. Siamo nel 1898. Non si è ancora padroni della tecnologia del «più pesante dell'aria», e la decisione di creare la Royal Air Force sarà presa solo nell'agosto 1917. In *The War in the Air* (*La guerra nell'aria*), dai drachenflieger, vere e proprie portaerei pilotate da un solo uomo, decollano dirigibili giganti che volteggiano dappertutto e lanciano bombe. Il conflitto - una guerra di dimensioni planetarie scatenata dall'Impero germanico - paralizza intere città, affama e getta nel panico i loro abitanti, fa saltare il mondo della produzione e precipita nella crisi i governi dell'intero pianeta. Spariscono i libri e i giornali.

Trionfano i «si dice». Siamo nel 1908. Wells non immagina che, appena dichiarata la guerra vera, il ministero dell'Informazione del suo paese gli affiderà la macchina della propaganda, ossia la confezione di word bullets contro la Germania.

Quello che non può ignorare è che la proposta, avanzata nel 1907 dai Belgi e dagli Inglesi, di inserire la regolamentazione della guerra dell'aria nel programma della prossima conferenza di Pace dell'Aia è rimasta lettera morta. (18)

Per delineare il rapporto istituito da Wells tra la comunità mondiale e l'aeroplano, simbolo della modernità tecnologica, è tuttavia indispensabile richiamarsi a Edward Bellamy e William Morris, le cui utopie gli servono da punto di riferimento.

3. Edward Bellamy: il 2000 visto dal Nuovo Mondo.

Nel 1888 il socialista della Nuova Inghilterra Edward Bellamy (1850-98) pubblica Guardando indietro 2000-1887 (Looking Backward 2000-1887), un romanzo utopico dal successo folgorante: più di un milione di copie vendute negli Stati Uniti e molte traduzioni, tra cui una in russo, accolta con entusiasmo negli ambienti riformatori. In precedenza l'autore ha pubblicato altri due romanzi, ispirati alle nuove scoperte della scienza e alle illusioni che esse alimentano. Il nuovo romanzo, pur non venendo meno allo schema ideale dell'utopia, rappresenta comunque una novità, poiché trasporta il lettore in un mondo in cui i nuovi artefatti e l'internazionalizzazione degli scambi sono ormai parte integrante del paesaggio della società futura.

Addormentato da un professore di «magnetismo animale», Julian West, un uomo di una trentina d'anni che abita a Boston, si risveglia, sempre a Boston, nel 2000. La prima cosa a colpirlo è l'assenza di camini.

L'elettricità ha sostituito il carbone. L'industria e il commercio non appartengono più ai grandi monopoli privati, interessati esclusivamente ai propri profitti. Esiste un solo trust, che rappresenta il popolo e agisce in funzione dell'interesse comune e a beneficio di tutti. «La nazione è organizzata, si può dire, come una grande impresa industriale che, assorbendo tutte le altre, ha prodotto un capitalismo unico, sostitutivo dei tanti capitalismi precedenti, un unico padrone, un unico grande monopolio, erede di tutti i piccoli monopoli precedenti: un monopolio i cui profitti e risparmi sono suddivisi tra tutti i cittadini». (19) La nazione (il termine si alterna con quello di governo) è proprietaria dei

mulini, delle macchine, delle ferrovie, delle fattorie, delle miniere e del capitale. Una rivoluzione condotta non con il ricorso alla violenza ma al ragionamento. Le stesse compagnie hanno condiviso il progetto di controllo delle loro attività da parte della nazione, convinte dall'opinione pubblica che il nuovo modello di organizzazione fosse il più consono a un'economia dominata dalle macchine. Dal momento che ogni cittadino gode della produzione comune, non c'è più posto per il capitalismo individuale, il diritto ereditario, la moneta e il salario. Ciascuno dispone di una «carta di credito» che attinge a un conto in dollari aperto dal governo, da cui risultano le sue spese e la sua quota di prodotto annuale. Alla domanda posta da Julian West «A quale titolo ciascuno percepisce la propria parte?» l'interlocutore risponde: «Il suo titolo è la sua umanità. La base di quanto gli spetta è il fatto di rappresentare un essere umano». (20) Per questa ragione, quali che siano la funzione o il mestiere, il salario, termine improprio, è uguale per tutti. I soli incentivi al lavoro sono l'onore, il patriottismo, l'amore per i gradi gerarchici (ve ne sono di tre tipi) e la riduzione del tempo lavorativo (unicamente per i lavori faticosi o complessi). La carta di credito nominativa permette di acquistare nei magazzini pubblici tutto ciò di cui si ha bisogno. La scomparsa della disoccupazione, degli scioperi e delle forze armate ha accresciuto la prosperità generale a un punto tale che oggi tutti vivono nell'abbondanza, nel «lusso pubblico» (non esiste «lusso individuale»), un lusso di cui sono testimonianza i molti teatri, ristoranti e gallerie d'arte.

Non ci sono più eserciti. C'è però un «esercito industriale», una gerarchia e un'uniforme. Gli uomini sono infatti chiamati alla leva obbligatoria tra i ventuno e i quarantacinque anni. E anche le donne, sia pure secondo modalità loro proprie. Sono esentate dal servizio solo le persone affette da un handicap fisico. Inizialmente assegnato dai superiori a compiti manuali, in capo a tre anni il coscritto opta, a seconda delle sue attitudini fisiche e mentali, per una professione liberale o un'attività industriale, nella quale compie il proprio apprendistato. Il soldato dell'esercito del lavoro sale i gradini della scala gerarchica in conformità con le note e gli stati di servizio che reggono l'ordinamento militare. Ogni generale d'armata designa gli ufficiali subalterni, mentre i gradi superiori, dal generale al presidente della repubblica industriale, sono elettivi. Solo il personale a riposo è eleggibile ed elettore. Le donne, custodi dell'avvenire del mondo, e

valorizzate come tali (sono dispensate dalle incombenze domestiche), hanno una loro gerarchia militare parallela, rispondente a norme analoghe a quelle valide per i maschi. In caso di controversie che le riguardino, è obbligatoria la presenza di un giudice di sesso femminile. Solo il cittadino libero dagli obblighi del servizio è altresì libero dal regime spartano imposto dalla repubblica.

Il processo di educazione formale, le cui materie principali sono la cultura generale e le lettere greco-latine, si conclude con la maggiore età.

Del corso normale fa parte anche la conoscenza teorica dei processi industriali, con visite o frequentazioni pratiche dei diversi settori dell'industria. Stando agli scaffali della biblioteca del dottor Leete e di sua moglie Edith, che guidano Julian West nel suo viaggio, gli abitanti di Boston 2000 godono di un alto livello di cultura: Shakespeare, Milton, Wordsworth, Shelley, Tennyson, Defoe, Dickens, Thackeray, Hugo, Hawthorne, Irving.

Il sistema, del resto, incoraggia le vocazioni letterarie. Sono molti i cittadini che propongono i loro manoscritti alla «Tipografia» del governo.

Tutto viene pubblicato. L'unica condizione è che l'autore ne finanzi l'edizione con la sua carta di credito. Non esiste alcuna censura governativa. Il verdetto popolare è, dato l'elevato grado d'istruzione, il solo criterio di valutazione. La stampa è libera. La pubblicazione dei giornali è appoggiata dal popolo, il quale paga la pubblicazione, sceglie o licenzia l'editore.

Bellamy precorre le invenzioni del suo tempo. Il suo personaggio conosce e cita il poema di Tennyson sulle macchine volanti e si meraviglia alla vista del «telefono musicale», antesignano della radio, che permette di ascoltare musica proveniente dal mondo intero, di svegliarsi a suon di musica all'ora programmata o di ascoltare comodamente a casa propria il sermone domenicale (nella Nuova Inghilterra del 2000, infatti, la religione ha sempre la sua importanza). Grazie all'automazione, l'organizzazione della cen190 trale pubblica degli acquisti è un modello di celerità.

All'interno, i comandi sono convogliati, selezionati e trasmessi per posta pneumatica a tutti i depositi competenti; le macchine tagliano (tessuti, ad esempio) e imballano. Tutti i pacchi vengono spediti attraverso tubi capienti ai vari distretti della città, i quali a loro volta li

distribuiscono ai singoli nuclei familiari. (21) Sì: il nucleo familiare, perché la famiglia, residente in una singola abitazione, rimane la cellula di base della società.

Il modello bostoniano è esportato nel mondo intero. «Le grandi nazioni dell'Europa, ma anche dell'Australia, del Messico, o di parte dell'America del Sud, sono ora delle repubbliche industriali come gli Stati Uniti, i quali hanno recitato un ruolo di pionieri in questa evoluzione politica. Le relazioni pacifiche tra le nazioni sono assicurate da una forma flessibile di unione federale a dimensione planetaria. Un Consiglio internazionale regola sia gli scambi reciproci e il commercio tra i membri dell'unione, sia la loro politica comune nei confronti delle etnie più arretrate, alla cui educazione provvedono essi stessi, per dotarle gradualmente delle istituzioni proprie delle nazioni civilizzate. Ogni nazione, infine, gode all'interno dei suoi confini di una completa autonomia». (22) La moneta non ha corso né su scala nazionale né a livello di scambi internazionali.

Nel 2000 esiste nel mondo solo più una dozzina di mercanti, i cui affari sono controllati dal Consiglio internazionale, il quale trascrive ogni transazione su un libro dei conti e bada a che la bilancia delle importazioni e delle esportazioni resti in equilibrio.

Ogni nazione ha un ufficio di scambi con l'estero incaricato di gestire le sue operazioni di commercio. Le commissioni si trasmettono da ufficio nazionale a ufficio nazionale. Tutte le nazioni sono poste sullo stesso piano e nessuna approfitta del monopolio naturale che essa detiene su certi prodotti. Questo perché ciascuna guarda a un progetto comune: la realizzazione dell'unità del mondo in un'unica nazione. Sarà questa la forma ultima di società. Sarà questo il compito assegnato ai posteri: colmare i vuoti rimasti nell'attuale sistema federale di nazioni autonome.

L'emigrazione, costante, è oggetto di un compromesso internazionale in materia d'indennità. Il paese ospite deve versare al paese d'origine dell'emigrante l'equivalente delle spese relative alla sua educazione e al suo mantenimento. Per i viaggi turistici o di studio all'estero è prevista una carta di credito universale. Basta che il viaggiatore si presenti all'agenzia locale del Consiglio internazionale perché, su presentazione della sua carta nazionale, gli sia rilasciata una carta valida su tutto il territorio del paese in cui si reca in visita.

Il risveglio di Julian West è brutale. Ritornato al 31 maggio 1887, percorre il sommario del giornale alla pagina «Affari esteri» e legge quanto segue: Guerra imminente tra la Francia e la Germania - Nuovi crediti chiesti alle Camere francesi per ristabilire l'equilibrio delle forze militari - Probabilità di una conflagrazione generale in caso di guerra -

Grave stato di miseria tra i disoccupati di Londra - Prevista manifestazione di protesta - Inquietudine dei poteri pubblici - Scioperi estesi in Belgio - Il governo si prepara a reprimere le sommosse - Lo scandalo del lavoro femminile nelle miniere di carbone in Belgio - Licenziamenti in massa in Irlanda.

Negli anni Trenta, a molti commentatori parve di intravedere l'impronta della visione socialista di Bellamy nelle strategie adottate dal presidente Franklin D. Roosevelt con il New Deal, per uscire dalla crisi del 1929.

4. William Morris, una lotta contro gli agenti nocivi

«Non vivrò mai nel paradiso cockney che ha immaginato Bellamy», scrive nel 1889 William Morris (1834-96) al termine della lettura di *Looking Backward*. (23) A infastidirlo è la sua visione conforme al «socialismo di Stato», la sua dottrina della linea retta e delle simmetrie, la quale, in fin dei conti, non apporta correttivi sostanziali alla felicità artificiale della società reale. Quella società che non smette di «impiegarvi come macchine, di alimentarvi come macchine, di sorvegliarvi come macchine, di farvi pensare come macchine, e che vi getterà nella spazzatura, come macchine inservibili, il giorno in cui non sarete più in grado di funzionare». (24)

Morris risponde all'utopia di Bellamy con un altro «sogno» che ha iniziato a pubblicare a puntate nel 1884 sulla rivista londinese «*Commonweal*» e che appare in volume nel 1891 con il titolo *Notizie da nessun luogo o Un'epoca di quiete*, ovvero alcuni capitoli di un romanzo utopistico (*News from Nowhere, or an Epoch of Rest, Being Some Chapter from a Utopian Romance*). Trasportato nel XXI secolo, Morris, alias William Guest, risale in barca il Tamigi in compagnia dell'amico Dick, il quale gli fa il resoconto della Rivoluzione che ha sconvolto l'ordine delle cose. Gli abitanti di Londra si sono riconciliati

con il gusto dell'arte e della bellezza. Nei luoghi pubblici le persone sono di bell'aspetto, in perfetta salute, vestite con eleganza. Tutti dispongono di abitazioni singole e ciascuno può andare dove vuole e vivere come gli piace. Il solo fatto di vivere nella bellezza ha fatto riscoprire il piacere e la gioia della creazione. La ricompensa del lavoro è appunto la possibilità di creare. I meccanismi disciplinari sono inesistenti.

L'abolizione della proprietà privata, della subalternità femminile e della tirannide familiare ha instaurato una società di eguali.

Niente più codice penale, dunque, né codice civile. E niente più politica.

La divergenza di opinioni non fa più, come prima, il «gioco dei signori della politica». La maggioranza persuade la minoranza con la forza del convincimento. L'Inghilterra è ora un giardino. Le grandi città sono state «restituite alla cultura» e hanno riscoperto la bellezza della loro architettura. La loro superficie è stata circoscritta. Solo il centro accoglie un'alta densità di popolazione, la quale va tuttavia diminuendo man mano che ci si allontana dalla city, per far posto a case sparse nelle praterie. I «distretti manifatturieri» sono scomparsi. Il macchinismo e la grande industria non deturpano più il paesaggio. Il prelievo del carbone e dei minerali avviene con il minimo scompiglio e la massima pulizia possibili, per non turbare la vita della collettività. Non si produce più in grandi quantità per un mercato astratto ma per le persone che si conoscono.

Anche le piccole città sono state riplasmate. I villaggi, un tempo annessi ai distretti manifatturieri, sono stati ricostituiti. I cittadini, infatti, ne hanno fatto il loro luogo di residenza, e dall'eliminazione della differenza tra città e campagna è nata una cultura nuova, rivitalizzata dallo scambio tra lo spirito urbano e la cultura contadina. Le rivalità tra le nazioni sono scomparse. Ogni etnia o paese non ha interesse a salvaguardare i propri caratteri peculiari, perché tutti sono «partecipi del medesimo progetto». (25)

«A parte il desiderio di cose belle, la passione dominante della mia vita è sempre stata l'odio della civiltà moderna»: (26) Morris non fa che adattare alla finzione romanzesca le riflessioni sulla civiltà moderna che ha accumulato nel corso della sua vita professionale e dei suoi impegni politici, riflessioni che ha peraltro riportato anche in molti articoli o conferenze. Lettore assiduo di Fourier, egli ha fatto propria la critica

fourieriana alla «civiltà» e al «feudalesimo commerciale» piuttosto che il modello del falansterio, idoneo a una società ancora indigente e non all'«abbondanza dell'era comunista», garanzia di un sistema di «abitazioni distinte». I pochi testi di Marx che conosce gli hanno ispirato l'analisi del feticismo delle merci, la critica dell'alienazione e della divisione del lavoro, e il disegno della società comunista a venire, in cui l'individuo, divenuto polivalente, assaporerà la vera gioia di vivere e ritroverà, al posto della natura incontaminata, una natura da trasformare in giardino. Morris esprime soprattutto un conflitto d'artista contro i misfatti dell'industrializzazione e gli «agenti nocivi della civiltà». Secondo lui, la vita civile non è altro che un ersatz, un surrogato (makeshift, in inglese), a confronto con quella che dovrebbe essere la vita sulla terra. Il suo «desiderio di produrre cose belle» l'ha portato a denunciare la «povertà della cultura» nella società vittoriana. Povertà manifestata anche dalle «presunte distrazioni pubbliche» - che rendono i «momenti di distensione dei cittadini vuoti di senso» -, o dalle «insegne e dai pannelli pubblicitari disposti lungo le ferrovie, che deturpano la vista dei campi e dei prati», o dalla sordidezza e tristezza delle dimore operaie. «Finché l'abitazione di un operaio sarà sudicia», dirà Morris nel 1894 rivolgendosi agli abitanti di un quartiere popolare di Manchester, «sarà inutile desiderare dei bei quadri». (27)

Morris è l'erede di una tradizione di critica sociale - inaugurata nel 1841 da Thomas Carlyle (1795-1881) e proseguita con John Ruskin (1818-1900) e Matthew Arnold (1822-88) - che non ha mai smesso di condannare la fede nella macchina. Un'opposizione all'industrializzazione e alla sua opera di corruzione che Morris ha attuato inizialmente come architetto, in seno al gruppo dei preraffaelliti e in qualità di fondatore di una ditta di arti decorative promotrici di un nuovo gusto estetico; in seguito come editore e tipografo, in qualità di fondatore di una casa editrice; (28) infine, dopo la svolta politica del 1884, come militante e attivista della Socialist League, la componente di sinistra del socialismo inglese. Morris continua a ripetere che «la causa dell'arte è la causa del popolo». Il suo percorso estetico e politico ne rende l'opera doppiamente premonitrice. Da una parte, come nota Raymond Williams, ascrive l'umanesimo romantico alla causa della classe operaia e colma così il solco tra visione poetica e pratica politica. (29) In questo senso, Morris è uno dei primi censori di un materialismo angusto che ha comportato impoverimento della sensibilità e rimozione

dell'immaginario. Il suo biografo, lo storico Edward P. Thompson, afferma giustamente che egli ha riportato in primo piano - con la valorizzazione delle mediazioni di ordine culturale e morale - qualcosa che in Marx è rimasto sepolto sotto un «autentico velo di silenzio», un silenzio grazie al quale il determinismo economico ha fatto di sé un dogma. (30) Dall'altra, per il modo in cui problematizza gli effetti del capitalismo industriale sulla civiltà e la cultura moderne, Morris anticipa i dibattiti che si apriranno tre decenni dopo sul tema della «crisi dell'universalità», sinonimo di quella crisi dei valori universali di cui si farà interprete l'alta cultura. Con lui si profilano già i contorni di un immaginario antagonista a quella che solo molto più tardi si chiamerà, e si rivelerà essere, la «produzione culturale di massa»: una cultura nella quale Morris legge già la pretesa di condizionare, tramite il mercato e la tecnica, il vincolo di solidarietà universale.

5. Wells: lo sguardo dell'aviatore.

Anche Herbert George Wells è un adepto del socialismo, benché la sua adesione alla Società fabiana sia di breve durata. Wells vi aderisce nel 1903 per distaccarsene poco dopo, in seguito a un dissidio con George Bernard Shaw. Egli condivide con Morris lo stesso tipo di critica sociale al degrado culturale, alla morale snaturata dal sistema industriale e allo svilimento del lavoro umano sotto l'impero della macchina. Tuttavia, al contrario di Morris, crede nella possibilità di riorientare il progresso tecnico verso un utilizzo capace di garantire l'umano riscatto. Mentre a Bellamy rimprovera il fatto di applicare all'umanità un programma intollerabile di assimilazione o omologazione, e di voler risolvere i problemi di una società ormai «complessa» con il ricorso a formule manichee in base alle quali il cambiamento sociale si otterrebbe semplicemente rovesciando il modello di società esistente.

«Fantasie del possibile», proiezioni in un avvenire più o meno lontano di tendenze già avvertibili nel presente: ecco quello che, per sua stessa ammissione, sono i romanzi, i racconti, le novelle e anche certi saggi di anticipazione dell'inventore della fantascienza. Un avvenire che risulti credibile per un pubblico composto, secondo lui, da «lettori-

farfalla». Il fantastico è chiamato a prefigurare ciò che domani sarà comune e quotidiano: almeno è questa la sensazione che Wells prova predicendo l'asprezza delle prossime guerre planetarie. La distanza tra finzione e realtà è a volte così sottile che l'adattamento radiofonico di Orson Welles dell'episodio dell'Invasione marziana di *The War of the Worlds* (La guerra dei mondi, 1898), trasmesso per la Cbs il 30 ottobre 1938, getterà nel panico migliaia di americani. Ciò che Wells immagina non è più un raggiunto, paradisiaco equilibrio sociale, bensì un mondo contraddittorio ancora in fieri (non a caso egli intitola uno dei suoi primi saggi *Umanità in divenire* [*Mankind in the Making*, 1903]). Le precedenti utopie erano statiche. La sua si richiama alla «modernità» ed è quindi cinetica, costruita sul movimento. Leggendo *Un'utopia moderna* (*A Modern Utopia*, 1905) apprendiamo che per lui la parola «moderno» designa tutto quanto è stato concepito dopo Darwin, colui che «ha affilato il pensiero del mondo». E Wells ha tutti i requisiti per porsi nel solco dell'antropologia darwiniana.

Ha studiato storia naturale con Thomas H. Huxley (1815-95) e vive in un'epoca profondamente segnata sia dalla teoria evoluzionista sia dalla sociologia organicista di Herbert Spencer (1820-1903), il quale ha saputo coniugare i contributi della nuova scienza del vivente con quelli della fisica dell'energia. (31) A interessare innanzitutto Wells sono gli «effetti del progresso meccanico e scientifico sulla vita e il pensiero umani», sottotitolo di *Anticipazioni* (*Anticipations*), uno dei suoi saggi più celebri, pubblicato nel 1901. Lo stesso interrogativo sulla natura del progresso nell'età industriale che nel 1872 aveva spinto il suo compatriota Samuel Butler (1835-1902) a scrivere *Erewhon*, anagramma di *No Where* («In-nessun-posto»), testo fondatore delle distopie, o controutopie, sulla moderna ragione "macchinica", satira sociale nella quale l'autore aveva tentato di applicare alle macchine l'idea darwiniana di evoluzione, estendendo al meccanico la lotta dei più adatti per la sopravvivenza biologica. In *Erewhon* i nemici delle macchine hanno avuto la meglio, alla fine di una lunga guerra, sui loro apologeti. Per cui, cancellando tutte le tracce delle invenzioni meccaniche del passato, i vincitori hanno impedito agli organimacchina, sempre più perfezionati, di maturare un'esistenza cosciente e all'anima umana di «diventare una specie di parassita delle macchine». (32)

Wells «libera» gli umani da «quell'"abito del tempo" di cui parla Carlyle», per usare un'espressione presente nella novella *Il nuovo*

acceleratore (The New Accelerator). L'acceleratore è la scoperta che consentirà a chiunque di «balzare, per così dire, negli interstizi del tempo».

Sarà l'inizio di «una completa rivoluzione nell'esistenza civile». Grazie a questa invenzione, infatti, tutti potremo « applicarci con tremenda concentrazione ad ogni momento o occasione in cui sia richiesto il nostro massimo buon senso e vigore, [mentre] il rallentatore ci darà la possibilità di attraversare, in passiva tranquillità, avversità e tedio infiniti». (33) Il primo romanzo di Wells si intitolava non a caso The Time Machine (La macchina del tempo, 1895), scritto a breve distanza dai racconti intitolati Tales of Space and Time. Dove lo spazio è l'aeroplano, la macchina che secondo Wells concentra in sé l'intera modernità.

Ascoltiamo la testimonianza di un suo contemporaneo, il russo Evgenij Zamjatin, autore della prima controutopia del XX secolo contro i regimi totalitari (Noi, 1924-29): «Nella parola aeroplano c'è tutto Wells, - scriveva nel 1922. - Dall'altezza vertiginosa dell'aeroplano si aprono vaste lontananze, con un solo sguardo si abbracciano nazioni, interi paesi, l'insieme di questo pezzetto di fango seccato che è la Terra. L'aeroplano scava in profondità, davanti ad esso si rivelano regni, re, leggi e fedi. Ancora più su - e in lontananza scintillano le cupole di uno stupefacente domani. Molti di noi, che hanno attraversato gli ultimi anni, hanno fatto proprio questo nuovo orizzonte, questi occhi nuovi dell'aviatore. E Wells dispone già da tempo di questi occhi. Di qui, le sue anticipazioni del futuro, i suoi giganteschi orizzonti spaziotemporali [...]. L'aeroplano, che osa quanto prima era consentito solo agli angeli, è la rivoluzione di cui Wells parla incessantemente. Io non conosco nulla di più urbano, di più attuale, di più moderno dell'aeroplano». (34) Abbracciare con lo sguardo le nazioni. È quello che Wells non smette di fare a partire dal 1895. Nella guerra o nella pace, nell'incubo o nella speranza, senza che per questo si possa leggere in lui una concezione univoca del nuovo modello di organizzazione mondiale. In Il risveglio del dormiente, il suo personaggio Graham salta dal XIX al XXII secolo, da un «secolo democratico» a un altro in «piena tirannide aristocratica». E si risveglia «Padrone del mondo», un mondo ipertecnologizzato di cui si è impadronito al termine di una «vorace usurpazione del globo», accaparrandosi tutte le industrie e i commerci. La velocità ha ridistribuito la topografia del pianeta. La Città ha assorbito l'umanità.

Grazie al grande aeroplano e al piccolo aeropila si fa il giro del mondo in un solo giorno. Se il tragitto Londra-Parigi richiede tre quarti d'ora - dato che ci vuole un certo tempo perché i motori funzionino a pieno regime -, il balzo fino a New York non comporta più di due ore. Prima le ferrovie, poi i treni leggeri, i «nuovi veicoli rapidi ad autotrazione» e le nuove grandi strade costruite in caucciù, in «eadhamite» e in ogni tipo di sostanza elastica hanno amalgamato quasi tutti i piccoli centri e i villaggi. Il telefono, il cinematografo e il fonografo si sono sostituiti al giornale, al libro, all'insegnante e all'alfabeto. Al punto che «vivere prescindendo dalla rete dei cavi elettrici sarebbe vivere da selvaggi isolati». (35) In La guerra dei mondi Wells non parla forse delle «migliaia di cavi che tessono nell'aria una colossale ragnatela»? A parte Londra, l'Inghilterra conta solo quattro grandi città. E soprattutto, dal polo all'equatore, regna una «identica organizzazione sociale cosmopolita».

L'inglese è la lingua comune a due terzi degli abitanti del globo, i quali, adottandola, hanno dato vita a incroci idiomatichi (anglo-spagnolo, ispano-americano, anglo-africano, anglo-indù, anglo-cinese). Escludendo alcune curiose sopravvivenze, solo tre lingue hanno ancora diritto di cittadinanza: il tedesco, il russo (ma francesizzato) e il francese, «sempre chiaro e brillante, lingua della lucidità, che si spartisce il bacino mediterraneo con l'anglo-indù e il tedesco e si estende, in forma di dialetto franco-africano, fino al Congo». (36)

Che ne è dell'esistenza individuale, dopo questi duecento anni? La città è una prigione - il prezzo da pagare per il progresso.

Mammone ha spazzato via i secoli di libertà. Le speranze care ai democratici del XIX secolo in un'umanità libera ed eguale sono crollate. Il sogno di William Morris è ormai solo una chimera. La folla è sempre la folla, oziosa e indifesa nelle mani del demagogo e dell'organizzatore. Alla fase ascendente della ricchezza è subentrata quella discendente della decadenza morale. «Il tempo della democrazia è passato, - afferma Ostrog, il consigliere di Graham, - passato per sempre. Un tempo iniziato con gli arcieri di Crécy e finito con la fanteria di linea, quando gli uomini hanno smesso di vincere le battaglie, sostituiti dai cannoni più costosi, dalle grandi corazzate e dalle ferrovie usate a fini strategici. Oggi è il tempo della ricchezza, una ricchezza che può contare su una forza finora sconosciuta [...]. Una ricchezza che comanda alla terra, al mare e al cielo.

Chi la sa usare dispone di ogni potere [...]. Bisogna accettare le cose come sono [...]. Il mondo per il popolo! Il popolo che governa il mondo! Idee già giudicate nocive e condannate ai vostri tempi. Idee oggi coltivate da un unico seguace [...], numeroso e sciocco, l'individuo-massa». (37) La città è una grande macchina, un'organizzazione completa, «al di là dell'intelligenza dell'uomo del popolo». Ma di fronte al tradimento calcolato di Ostrog e degli Ostroghiti il popolo si solleva e fa saltare tutto, stazioni d'imbarco e aeroplani. La città è salva. Ultima immagine: sul suo aeropila, il Padrone affronta il nemico nel primo combattimento aereo della storia e cade in picchiata. «Entro pochi secondi, si risveglierà».

Il saggio *Anticipazioni* inizia con un lungo capitolo dedicato alla locomozione nel XX secolo, per passare poi a descrivere la probabile diffusione, nel 2000, di un modello di città ipertrofica, agitata e febbrile, piena di fili elettrici e di insegne lampeggianti, percorsa in ogni direzione da automobili, taxi, autobus, camion.

Per quanto riguarda il problema dell'organizzazione della comunità umana del futuro, la novità è doppia. Prima novità: l'esito del «conflitto delle lingue», regolato in modo perentorio in *Il Risveglio del dormiente*.

L'inglese, infatti, è inquinato dalla mentalità commerciale, mentre la lingua di Cartesio mantiene di per sé il rigore scientifico e il prestigio dell'alta cultura. L'ipotesi più probabile è che, nel 2000, solo queste due lingue saranno universali, mentre il tedesco avrebbe scarse possibilità di acquisire un simile statuto. Tutte le altre lingue «tenderanno a divenire sempre più la seconda lingua parlata di comunità bilingui». (38) Seconda novità: l'esito dello scontro tra il locale e il mondiale, la diversità e l'unità, che Wells crede di vedere già operante in tutti i sistemi sociali e culturali del suo tempo. Il rafforzamento dei grandi blocchi che trascendono gli Stati, foriero di una serie di pan-movimenti (39) (slavo, tedesco, latino, anglosassone) è destinato a continuare, tra negoziati e lotte accanite per il «predominio fisico». Al che occorrerà sicuramente aggiungere l'unione dei «popoli gialli» in rivolta contro il comportamento oltraggioso dei «popoli bianchi». Parallelamente a questa ricomposizione politico-culturale macroregionale, prenderà forma e si realizzerà l'idea di una World City e di un World State, l'equivalente di ciò che il mercato ha già costruito acquisendo una dimensione planetaria.

Sulla scia di questa corrente di fondo che trascina l'umanità verso grandi insiemi postnazionali, l'unità non potrà che significare omogeneità. Infatti, «più l'organizzazione si fa complessa e più le sue parti si fanno composite, più intrecciati e compositi saranno i giochi combinati della cultura, le ibridazioni e i caratteri». (40)

Sintesi importanti, in grado di dar vita a una «nuova repubblica», che saranno possibili solo se emergono «nuovi repubblicani». Ossia, solo se la classe delle persone istruite costituisce una sorta di società segreta, una massoneria informale capace di esercitare un controllo indiretto sugli apparati governativi e sugli speculatori. (41)

Il tema dello Stato mondiale ritorna in Un'utopia moderna, insieme a quello dell'aristocrazia dello spirito o classe degli specialisti, denominati nel romanzo «samurai». La fusione delle lingue e delle razze, al pari dell'annullamento delle frontiere, si realizzano non già sul pianeta Terra, ma su un pianeta che ne è il clone e ruota attorno a un Sole lontano alcune migliaia di anni-luce. Lo Stato mondiale è l'unico proprietario del suolo e di tutte le fonti di energia. I poteri locali hanno il compito di sfruttarle e distribuirle. Lo Stato ha anche il monopolio dei trasporti del pianeta. Tale inalienabilità si coniuga in ogni caso con un certo margine di proprietà individuale, senza il quale non vi sarebbe libertà. Wells contravviene così ai canoni dell'utopia, considerando il denaro positivo e necessario, in quanto garanzia di libertà e stimolo alla libera iniziativa. L'unità di riferimento non è però l'oro, troppo variabile; è l'energia. La moneta è costituita quindi da «biglietti di energia», emessi dai poteri locali. Allo Stato planetario corrisponde un modello di città comune a tutte le parti abitabili del globo. Il piano unisce l'efficacia della circolazione alla bellezza funzionale delle linee. In direzione del centro urbano - dove sono concentrati gli uffici pubblici, due o tre teatri e i principali magazzini - convergono due o tre grandi strade, con i loro tramway, la loro pista ciclabile e i loro binari speciali per i trasporti veloci. Lì si trova anche il capolinea dei treni rapidi. Man mano che ci si allontana dal centro, si raggiunge il complesso delle abitazioni e dei distretti di campagna. Le «case-ostello» sono dotate di un sistema di pulizia automatica. Nulla, nell'architettura e negli oggetti prodotti, reca segno di sporcizia. Le traversine, i binari, i treni, gli accessori sono stati costruiti da persone di cultura. Solo la «stupidità umana» può autorizzare a pensare che chiunque modelli oggetti con le proprie mani sia un artista e le macchine siano solo appannaggio di mestieranti

qualsiasi. (42)

Nel 1914 Wells pubblica *The World Set Free*, uno dei suoi ultimi racconti utopici, prima che il XX secolo segni la fine del genere. In seguito a una guerra planetaria, le bombe atomiche hanno ridotto in cenere le città e i paesi, sterminando la stessa vecchia civiltà. Un'umanità che impara a servirsi dell'energia atomica avvia la costruzione di una civiltà completamente nuova. Un Parlamento mondiale eletto a suffragio universale dà inizio all'era della piena libertà d'interpellanza, di critica, di movimento. Un'istanza unitaria che si afferma a poco a poco con l'elaborazione di una lingua universale unica e di un'unità monetaria unica. Libera da costrizioni, la maggioranza della popolazione si dedica all'arte. Si comprende perché l'editore in lingua francese dell'opera - dopo aver atteso il 1995 per pubblicarla - abbia preferito ribattezzarla *La destruction libératrice*. (43) 6. Il progetto anarchico e la rivoluzione della rete.

Proudhon aveva inaugurato un originale corso d'indagini sul nesso tra la rete tecnologica, l'economia e la democrazia diretta, muovendo innanzitutto dalla disamina dei mezzi di trasporto. Nelle sue opere, infatti, egli ne ricostruisce la storia e, con la meticolosità di un contabile, calcola i vantaggi comparativi del trasporto su rotaia, strada, vie fluviali e marittime, per poi giungere ad affermare che le « ferrovie sono fra tutti i mezzi di trasporto conosciuti il più efficiente, rapido, regolare, costante, economico, e il meno esposto alle calamità naturali, agli incidenti, ai ritardi ». (44)

Proudhon ne parla da esperto. O, come Saint-Simon, con sufficiente competenza, sulla base di un'esperienza acquisita nei primi anni Quaranta, quando, dopo la vendita della propria tipografia, è entrato al servizio di un'impresa di trasporti come responsabile della contabilità e delle questioni legali. Quanto al suo interesse per lo sfruttamento delle ferrovie, è talmente vivo che nel 1854 egli arriva a sollecitare una concessione ferroviaria, prima rilasciata e poi annullata per motivi politici.

L'interesse proudhoniano per i benefici effetti delle ferrovie non ha tuttavia nulla a che vedere con la tesi del riscatto dell'umanità via rotaia sostenuta dal suo contemporaneo, il sansimoniano Michel Chevalier.

Proudhon, rovesciandone completamente l'assunto nel suo libro *Riforme da operare nello sfruttamento delle linee ferroviarie* (*Des réformes à operer dans l'exploitation des chemins de fer*, 1855), scrive:

«A far circolare le idee, come si suol dire, non sono le vetture, sono gli scrittori, è la pubblica discussione, la libera stampa [...]. Pensate proprio che basterà una rete ferroviaria per infondere il pensiero, l'anima, lo spirito, la ragione, a questa crisalide di 26 000 leghe quadrate che è oggi la Francia? No, no: non è questa la funzione delle ferrovie, e non è qui che bisogna cercare la loro influenza sulla civiltà e le idee». (45) In esergo all'opera, Proudhon ha posto una massima tratta dai Principi di economia politica (Principles of Political Economy, 1848) di John Stuart Mill: «Produrre è muovere». Per lui la ferrovia è in primo luogo un «motore del mercato». E, se ne parla, lo fa, come dice egli stesso, in qualità di «osservatore filosofo» impegnato nello studio dell'«economia politica». È infatti alla luce di tale disciplina che si può parlare, per quanto riguarda il trasporto ferroviario, di una «vera rivoluzione». Perché la rete ferroviaria coordina l'insieme dell'industria dei trasporti e contribuisce all'organizzazione dell'intera struttura economica, infondendole quei principi di unità, solidarietà e armonia che sono indispensabili in ogni attività commerciale, industriale e agricola. «Una simile rivoluzione, - osserva Proudhon, - compiuta al di fuori dell'iniziativa governativa, e per il solo impulso del movente economico, dovrebbe naturalmente produrre un ribollimento profondo nelle viscere della società, coinvolgere senza distinzioni l'intera massa delle persone, dal grande capitalista al semplice operaio. Questo movimento inavvertito dal volgo ma rivelato in modo esplosivo all'economista dalla statistica delle ferrovie è oggi l'atto potente e generatore attraverso il quale la società occidentale, apparentemente prostrata, manifesta tutta la sua energia e la sua vitalità». (46) Una tale «esplosione» del «movimento» all'interno della società non è stata però accompagnata da un vero esame dell'«utilità mercantile e industriale» del treno.

A causa di tale lacuna, questo strumento incomparabile non può adempiere fino in fondo alla propria «vocazione circolatoria». Il tracciato a stella imposto dallo Stato accentua la «gravitazione universale» della Francia verso Parigi, la «condizione di subalternità dei dipartimenti rispetto alla capitale». I «baroni delle ferrovie» non hanno a cuore in alcun modo l'interesse pubblico. Esiste «incompatibilità tra le attuali compagnie concessionarie e il destino delle ferrovie». Concludendo, Proudhon invoca una riappropriazione sociale della rete ferroviaria nel «senso del buon mercato, della democrazia, del

progresso, e secondo i principi di una sana economia». (47) Il «feudalesimo industriale» imposto dalla «bancocrazia» deve sparire e lasciare il posto alla «democrazia industriale», questa associazione del lavoro per il lavoro o «reciprocità universale» in cui tutti i lavoratori si sentono chiamati a lavorare gli uni per gli altri e non per un imprenditore che li paga e verifica il loro prodotto.

Siamo lontani dall'omologia semplicistica che Michel Chevalier tracciava tra diminuzione delle distanze geografiche e avvicinamento tra le classi sociali. Siamo in presenza di una delle prime analisi tese a stabilire un nesso tra l'organizzazione democratica e l'uso macrosociale, storicamente determinato, di una rete tecnologica di comunicazione. A differenza del sansimoniano, che vede nella rete ferroviaria un modo per esercitare sui cittadini il controllo dello Stato giacobino partendo dalla periferia, Proudhon subordina il modello d'impianto della rete all'azione decentratrice del principio federativo e mutualista. In un'altra opera, il Manuale dello speculatore in borsa (*Manuel du spéculateur à la bourse*), aveva applicato la stessa formula per contrastare l'effetto monopolizzatore delle reti finanziarie del «capitalismo cosmopolita», proponendo la cancellazione degli interessi in denaro, grazie alla creazione di una Banca mutua di credito gratuito. (48)

7. Kropotkin e Reclus, la rete equalitaria nell'era neotecnologica

Proudhon è un pensatore anarchico in tempi di macchine a vapore, e non si avventura molto nell'anticipazione tecnologica. Vi si arrischia una sola volta, in una nota a fondo pagina, e per suggerire delle controverità. «Si può prevedere, - azzardava, - che la navigazione aerea, quando si arriverà a dirigerla, potrebbe offrire, dal punto di vista che ci interessa, ancora meno vantaggi della navigazione fluviale o marittima [...]. Si aggiunga a questo apparecchio [il pallone] una macchina che gli faccia insieme da motore e da timone, con una potenza e di conseguenza un peso necessariamente crescenti in ragione del volume del pallone, e si arriverà rapidamente a dimensioni eccessive per un peso insignificante. Un fisico, un meccanico dilettante, può cercare la soluzione del problema della direzione aerostatica; un imprenditore di trasporti non vi riserverà alcun interesse e non vi impegnerà un

centesimo». (49) Il geografo russo Pétr Kropotkin (1842-1921) collega invece la propria riflessione sulla rete federativa ed egualitaria all'elettricità. Evaso dalle carceri zariste, questo membro della Federazione anarchica del Giura milita in Svizzera e in Francia (dove viene imprigionato tra il 1882 e il 1886) prima di rifugiarsi a Londra, dove risiederà fino al 1917, anno del suo ritorno a Mosca. Tra il 1888 e il 1890 pubblica una serie di articoli che nel 1899 raccoglie in un volume intitolato *Campagne, fabbriche e laboratori* (*Fields, Factories and Workshops*). Tre anni dopo esce *Il mutuo appoggio: un fattore di progresso* (*Mutual Aid: A Factor of Evolution*), una seconda raccolta di saggi compresi tra il 1890 e il 1896, essenziale per comprendere la prima. Le opere sono il frutto di una polemica sulla teoria darwiniana dell'evoluzione nata tra Kropotkin e Thomas H. Huxley, autore di un articolo dal titolo assai significativo, *Manifesto della lotta per l'esistenza* (*Struggle for Existence Manifesto*, 1888). Secondo Kropotkin, il vecchio maestro di Wells ha valorizzato nella sua interpretazione dell'evoluzione darwiniana solo il fattore della competizione e della lotta per la vita, sminuendo al contempo l'altro fattore, meno noto, che pone l'accento sulla legge del «mutuo appoggio» e del «reciproco sostegno».

La storia dell'umanità è anche quella delle manifestazioni di questa spontanea solidarietà degli uni verso gli altri: un aspetto sempre trascurato dagli storici, i quali non si sono mai occupati delle categorie subalterne, tanto che «la storia delle classi popolari è ancora tutta da scrivere». (50) La tendenza all'aiuto reciproco è osservabile in tutte le epoche dell'evoluzione umana, nel clan primitivo come nella comunità barbarica rurale, nella città medievale come nella costituzione dello Stato. Prova ne è che «il bisogno di reciproco appoggio e sostegno, che in tempi recenti ha trovato rifugio nella ristretta cerchia familiare o nei quartieri poveri o nel villaggio o nelle associazioni segrete dei lavoratori, non fa che riaffermarsi di nuovo, anche nella nostra società moderna, e rivendica il suo diritto ad essere, come è sempre stato, il principio fondamentale per un maggiore progresso sociale». (51) Uno stato di cose che conduce inevitabilmente i popoli verso forme superiori di cooperazione libera e spontanea tra gli individui, i gruppi, i territori e le nazioni, rendendo superfluo il modello statale di organizzazione collettiva.

Come produrre in modo diverso, in un'economia in cui la finalità

della produzione e la gerarchia dei bisogni umani troverebbero una diversa definizione? Campagne, fabbriche e laboratori risponde alla domanda componendo un inventario critico delle forme d'impresa agricola, industriale e urbana, e rintracciandovi i sintomi del nuovo. Ascoltiamo la testimonianza di Lewis Mumford, storico della città, delle tecniche e delle utopie sociali: «In [questo] importante libro Kropotkin ha fornito un contributo innovatore. Con quasi mezzo secolo d'anticipo sul pensiero tecnico ed economico contemporaneo, egli aveva intuito che la duttilità e l'adattabilità delle comunicazioni e dell'energia elettrica, unite alle possibilità di un'agricoltura intensiva e biodinamica, avevano posto le basi di un'evoluzione urbana più decentrata da svolgersi attraverso piccole comunità basate sul contatto umano diretto e provviste dei vantaggi della città oltre che di quelli della campagna». (52) Leggendo questo brano tratto da *La città nella storia* (*The City in History*), si capisce perché Mumford è partito dagli anni Trenta per ricostruire la sua storia della città e delle tecnologie, mutuando dalla geografia di ispirazione anarchica la periodizzazione della storia delle tecnologie stesse. E anche perché gli esponenti dell'architettura «organica», come Frank Lloyd Wright, si ispireranno alla visione utopica di Kropotkin.

L'era «archeotecnologica» del vapore e della concentrazione industriale è ormai alle nostre spalle. Entriamo in quella della «neotecnologia». I piani proposti dagli utopisti erano contrassegnati da una logica disciplinare. Le microunità come il falansterio o la comune erano modellate sulla famiglia.

Mirando alla costruzione di una «grande famiglia», essi obbligavano i «fratelli» e le «sorelle» a vivere nella promiscuità e, in definitiva, senza altro orizzonte se non il chiuso mondo comunitario, al quale i membri della famiglia dovevano consacrare tutta la loro esistenza. Grazie alle facoltà decentratrici dell'elettricità, si affermeranno presto nuove forme di vita, forme che non saranno imposte dall'alto ma si determineranno autonomamente. E che «prenderanno corpo in mille punti contemporaneamente».

«Fin qui l'economia politica ha soprattutto insistito sulla divisione. Noi, noi invochiamo l'integrazione, e sosteniamo che l'ideale della società - vale a dire il fine prossimo verso il quale la società è già in marcia - è una società del lavoro integrato». (53) Una società riorganizzata dovrà «abbandonare i sistemi ingannevoli propri delle

nazioni specializzate nella produzione agricola o manifatturiera». Ogni società dovrà dipendere solo da se stessa e mettere a frutto innanzitutto le proprie risorse. È venuto il momento di chiedersi se la divisione internazionale del lavoro che ci viene proposta come una «necessità» e un «grande progresso» non stia piuttosto per trasformarsi in un incubo. A quale prezzo è stata ottenuta? A prezzo di una concorrenza feroce e di forti concentrazioni industriali e demografiche in determinate città o in determinati paesi o in determinati territori di questi paesi, da cui è emerso il mancato utilizzo delle capacità e dei bisogni locali, e dunque la loro mancata valorizzazione. Per evitare che Londra continui a produrre tutti gli ombrelli e tutte le confetture del Regno Unito o che la Francia importi oggi tutti i suoi tessuti dall'Inghilterra quando basterebbe poco perché fosse autosufficiente, o ancora che la Svizzera esporti locomotive senza poter contare su alcuna miniera di ferro o di carbone, si deve procedere alla disseminazione delle industrie su tutto il territorio, su scala nazionale e su scala globale, di modo che ogni comunità produca e consumi da sola la maggior parte dei propri prodotti agricoli e manifatturieri.

Una tale integrazione a livello di ciascun raggruppamento di individui, sufficientemente numerosi per disporre di una certa varietà di risorse naturali, comporta una simbiosi tra industria manifatturiera e agricoltura (attraverso villaggi industriali o «industrie rurali»), tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, tra scienziato e artigiano (una commistione tra Newton e Stephenson), tra città e campagna e, infine, un'«educazione integrale» o «completa», secondo l'idea cara a Fourier: in altre parole, processi di apprendimento che riconcilino mani e cervello, lavoro in fabbrica e lavoro nei campi. L'indagine che Kropotkin sviluppa in Campagne, fabbriche e laboratori è insieme un bilancio di quanto l'umanità ha perduto con la divisione del lavoro e un attento esame delle alternative che vanno spuntando un po' in tutta Europa. Affascinato dal potenziale dell'energia elettrica, Kropotkin cita persino esperienze - riferite dall'autorevole rivista «Nature» - condotte in Russia e in Inghilterra sull'utilizzo di fili elettrici collegati alle potenti linee telegrafiche che costellano le superfici dei campi coltivati per accelerare la crescita e migliorare la qualità delle fragole e delle barbabietole!

«Affrettare l'avvento della Grande Patria» in cui la civiltà avrà «il suo centro ovunque e la circonferenza in nessun luogo»: un ideale che

Kropotkin condivide con il geografo francese Elisée Reclus (1830-1905), un altro esule dalla propria patria in seguito all'adesione alla Comune, con il quale militò nella medesima federazione anarchica e lanciò a Ginevra, nei primi anni Ottanta, «Le Révolté». Autore di una monumentale Geografia universale (Ge'ographie unìverselle) in diciannove volumi, la cui pubblicazione si prolungò dal 1875 al 1894 e alla quale Kropotkin collaborò, Reclus rimane fedele, in quest'opera anticipatrice della ricerca geografica come disciplina scientifica, alla stessa filosofia della fratellanza universale che gli detta le scelte politiche. «Ho voluto vivere il mio racconto, - scrive alla conclusione dell'ultimo tomo, - mostrando per ogni paese i tratti che lo caratterizzano, segnalando per ogni gruppo umano il genio che gli è proprio. Ovunque, per così dire, mi sono trovato a casa mia, nel mio paese, tra uomini che sentivo fratelli. E non credo affatto di essermi lasciato trascinare da un sentimento che non fosse quello della simpatia e del rispetto per gli abitanti della Grande Patria. Su questa palla che gira così in fretta nello spazio, granello di sabbia in mezzo all'immensità, vale proprio la pena di odiarsi? Solo che, ponendomi dal punto di vista della solidarietà umana, la mia opera mi lascia un senso di incompiutezza». (54)

Del resto, nelle sue lotte, il militante libertario riabilita la leggenda delle reducciones del Paraguay che i Lumi e l'Encyclopédie avevano irriso per le loro compromissioni con i gesuiti. Nei tre articoli pubblicati tra il 1866 e il 1868 su « La Revue des Deux Mondes », Reclus si schiera a favore di questo piccolo paese in guerra contro la Triplice Alleanza di Argentina-Brasile-Uruguay, appoggiate dalla Gran Bretagna: uno dei conflitti più sanguinosi del secolo, scatenato con il pretesto di difendere la libertà di navigazione sulla rete fluviale del Rio de la Plata. Reclus non ha mai messo piede in Paraguay, e mai lo metterà. Ma il suo interesse per il continente sudamericano è incontestabile. Come giovanissimo geografo, ha effettuato il suo apprendistato «sul campo» in Nueva Grenada (l'attuale Colombia), studiando il paesaggio e la natura tropicale nella Sierra Nevada de Santa Marta. E ha tentato anche di fondarvi una colonia utopica. La sua presa di posizione a favore del Paraguay risulta dissonante non solo rispetto all'opinione corrente diffusa dalla grande stampa a proposito di un contenzioso che, per i suoi risvolti commerciali e politici, travalica i confini del continente americano, ma anche rispetto alla linea editoriale del periodico. Un

quarto articolo viene non a caso rifiutato, e trova ospitalità sulla «Revue politique et littéraire». Che cosa spinge Reclus ad andare controcorrente? Risposta del sociologo paraguayano Milda Rivarola: «Per lo scienziato anarchico, i soldati paraguayani, in quanto eredi della mitica esperienza "socialista" americana, continuavano a lottare contro la schiavitù e le mire espansionistiche e monarchiche del Brasile [...]».

L'America era il Nuovo Mondo, il mondo in cui potevano materializzarsi i principi liberali nati dalla Rivoluzione francese; in cui le repubbliche erano istituzioni politiche fondate sulla libertà; in cui il meticcio tra razze indigene ed europee era una delle garanzie dell'eguaglianza a venire; e in cui la federazione di Stati era un coronamento della fratellanza universale». (55)

8. La funzione planetaria del cinematografo.

A partire dal 1896 Georges Méliès (1861-1938) aggiunge un nuovo capitolo alla storia dell'ecumenismo delle comunicazioni raggiunto con la mediazione della tecnica. Sotto l'insegna della «Manufacture de films pour cinématographes» che ha appena fondato, egli fa stampare la seguente pubblicità: «Il mondo a portata di mano». Il suo *Voyage dans la lune* (1902), ispirato a un racconto di Jules Verne, è il primo successo internazionale del cinema nascente. Méliès - l'inventore della fiction - e i suoi ammiratori ritengono che questa nuova arte dello spettacolo, chiaramente destinata a un'immensa popolarità, risponderà alle esigenze di una «vasta socializzazione del mondo». «Fattore di unione tra gli uomini», essa rappresenta l'arte dell'en-masse, dirà più tardi il cineasta Marcel L'Herbier (1890-1979). Nel 1912 Abel Gance, il futuro regista di *Napoléon*, scrive in «Ciné-Journal»: «Questa sintesi ammirevole del movimento dello spazio e del tempo [...] è una sesta arte che, come la seconda, fa venire le lacrime agli occhi all'arabo come all'esquimese, procurandogli il medesimo dolore ma dandogli anche la medesima lezione di coraggio e di bellezza». (56) Altri invece la vituperano. E proprio per la sua vocazione universale, perché infrange le regole dell'arte e dei valori intellettuali: insomma, perché è volgare. «Gli stessi film, - scrive Paul Souday, uno dei primi e più irriducibili nemici del cinematografo, - vengono proiettati nei più piccoli villaggi

delle cinque parti del mondo, non solo dinanzi ad Europei e Americani privi di cultura intellettuale ma dinanzi ai gialli, ai neri, ai Botocudo e ai Papù. A quale livello ci si deve abbassare per compiacere queste enormi folle!». (57) Più pragmatico, il colonnello Marchand (1863-1934), l'eroe suo malgrado di Fashoda, vi vede soprattutto un «veicolo di pacificazione». «L'impiego del cinematografo da parte dell'esploratore, - scrive al direttore della rivista «Le Film» il 7 marzo 1914, - può produrre sull'indigeno dell'Africa nera e di molte altre regioni dall'aspetto meno cupo effetti e suggestioni già anticipati da Viator. (58) A una condizione però, che i film siano accuratamente scelti per divertirlo e non per spaventarlo. C'è solo un modo vantaggioso e sicuro per disarmare il primitivo: farlo ridere [...]. Il cinematografocomico (59) (mi si perdoni il termine !) è evidentemente l'arma di conquista dell'Africa e di molti altri territori. Conferisce immediatamente a chi lo possiede e lo mostra a dei "fanciulli della natura", come direbbe Jean-Jacques, l'aura dello stregone.

Non esiste sovranità più efficace nell'Africa nera... E in altri paesi». (60)

Nel febbraio 1915, mentre in Europa la guerra blocca la produzione di film e i panegirici in loro favore facendo perdere alla Francia il primato sui mercati mondiali, il romanziere Jack London (1876-1916), da Hollywood, rilancia la questione firmando su «Paramount Magazine» un articolo di cui riproduciamo un brano: «La pantomima e le immagini - due simboli che hanno caratterizzato ogni passo avanti compiuto dalla specie umana nella sua evoluzione [...]. Ecco ora il ciclo dell'evoluzione riprodursi di nuovo con la pantomima e le immagini... le immagini animate. Si abbattano gli ostacoli della povertà e dell'ambiente che sbarravano il cammino verso l'educazione, e si distribuisce il sapere in un linguaggio che tutti possono capire. L'operaio, con il suo povero vocabolario, è sullo stesso piano del dotto... L'educazione universale - è questo il messaggio [...]. Il tempo e la distanza sono stati annichiliti dalla magia del film, che avvicina i popoli di tutto il mondo. Guardate inorriditi le scene di guerra e diventerete un avvocato di pace. Nessun linguaggio può lasciare un'impronta più viva sulla vostra coscienza». (61)

«Il Tempo e lo Spazio morirono ieri», proclama nel 1909 un'estetica rivoluzionaria che apre la strada alle avanguardie espressionismo, dada e surrealismo -, celebrando la convergenza tra le

tecniche del movimento manifestatesi nel corso del XIX secolo. Il 20 febbraio «Le Figaro» pubblica il Manifesto del futurismo, «manifesto di violenza travolgente e incendiaria». Con tono profetico, Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944) invita gli artisti a cercare ispirazione nella vita moderna, esaltando «il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno», la guerra e la virilità (che in lui assume la forma di un rifiuto viscerale del «femminismo»). «Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo. .. un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotracia». I musei e le biblioteche sono solo cimiteri. «Noi viviamo già nell'assoluto. Poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente». «Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa: canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; canteremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici di serpi che fumano; le officine appese alle nuvole pei contorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti che scavalcano i fiumi, balenanti al sole con un luccichio di coltelli; i piroscafi avventurosi che fiutano l'orizzonte, le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbrigliati di tubi, e il volo scivolante degli aeroplani, la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta». (62)

Nel 1913 è la volta di *L'immaginazione senza fili* e *Le parole in libertà*.

Il futurismo definisce compiutamente il suo principio etico ed estetico: il «completo rinnovamento della sensibilità umana avvenuto per effetto delle grandi scoperte tecniche e scientifiche».

Telegrafo, telefono, grammofono, treno, bicicletta, motocicletta, automobile, transatlantico, dirigibile, aeroplano, cinematografo, non escluso il «grande quotidiano», «sintesi di una giornata del mondo». La velocità ha rimpicciolito la terra. Ha distrutto le distanze e le solitudini nostalgiche. Si è imposto un «nuovo senso del mondo». «Gli uomini oggi posseggono il senso del mondo; hanno mediocrementemente bisogno di sapere ciò che facevano i loro avi, ma bisogno assiduo di sapere ciò che

fanno i loro contemporanei di ogni parte del mondo. Conseguente necessità, per l'individuo, di comunicare con tutti i popoli della terra. Conseguente bisogno di sentirsi centro, giudice e motore dell'infinito esplorato e inesplorato». Di qui l'«urgente necessità di fissare ad ogni istante i nostri rapporti con tutta l'umanità». (63)

NOTE

1 Cfr. r. b. du boff, *The Rise of Communications Regulation: The Telegraph Industry, 1844-1880*, in «*Journal of Communication*», XXXIV (1984), n. 3, p. 54.

2 Procès verbal n° 2 de la séance du 13 avril 1865 de la Conférence télégraphique internationale réunie à Paris, in m. de clerq (a cura di), *Recueil des traités de la Trance*, vol. IX (1864-67), Amyot, Paris 1868, p. 252.

3 c.-j. beelenkamp, *Les lois postales universelles*, Mouton, La Haye 1910, p. 521.

4 Ibid., p. 528.

5 Sir Rowland Hill, in «*Times*», 28 agosto 1879, cit. *ibid.*, p. 568.

6 Cfr. holyoake, *The History of Co-operation* cit., vol. I, p. 536.

7 Discours de M. Arnault, in beelenkamp, *Les lois postales* cit., p. 603.

8 Discours de M. Delessert, *ibid.*, p. 589.

9 Discours de M. Ruffy, *ibid.*, p. 620.

10 Lettera riprodotta integralmente in l. blériot e e. ramond, *La gioire des ailes*, Editions de France, Paris 1927, pp. 17-22. Per i poemi *Plein ciel* e *Plein mer*, cfr. v. hugo, *Vingtième siècle*, in *id.*, *La légende des siècles* (1857-83), E. Hugues Editeur, Paris 1890, pp. 268-75.

11 j. verne, *Robur le Conquérant*, Hetzel, Paris 1886, rist. anastatica Bellerive, Genève 1991, p. 65 [trad. it. *Robur il Conquistatore*, a cura di G. Ferrata e M. Spagnol, Mondadori, Milano 1971, p. 71].

12 Ibid., p. 79 [trad. it., p. 87].

13 Ibid., p. 123 [trad. it., p. 142].

14 Ibid., p. 185 [trad. it., p. 213].

15 Ibid., pp. 201-2 [trad. it., pp. 234-35].

16 j. chesneau, *Jules Verne et la tradition du socialisme utopique*, «*L'homme et la société*», 1967, n. 4.

17 Cfr. «*La Caricature. Journal hebdomadaire*», n. 200, dicembre 1883, p. 1. Le informazioni sull'opera di Albert Robida sono tratte dal catalogo della mostra dedicatagli dal Comune di Tréguier, Côte d'Armor, estate 1995.

18 Cfr. l. de staël-holstein, *La réglementation de la guerre des airs*,

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

M. Nijhoff, La Haye 1911, p. 17.

19 e. bellamy, Looking Backward 2000-1887, William Reeves, London 1890", pp. 40-44.

20 Ibid., p. 69.

23 w. morris, L'âge de l'ersatz et autres textes contre la civilisation moderne, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, Paris 1996, p. 16. Il saggio non è tradotto in italiano: per una scelta di saggi consimili, come Arte, benessere e ricchezza, L'arte sotto la plutocrazia, Arti e mestieri di oggi, cfr. id., Architettura e socialismo, a cura di M. Manieri-Elia, Laterza, Bari 1963 [N. d. T.].

24 Ibid., p. 137.

21 Ibid., p. 80.

22 Ibid., p. 106.

25 Cfr. w. Morris, Notizie da nessun luogo o Un'epoca di quiete, ovvero alcuni capitoli di un romanzo utopistico, trad. it. di M. Bonini, Garzanti, Milano 1984.

26 id., L'âge cit., p. 19.

27 Ibid., p. 133.

28 La ditta di arti applicate (arazzi, gioielli, tappeti, mobili, ecc. di gusto neomedievale) è la «Morris & Co.» (vi partecipano, tra gli altri, Dante Gabriel Rossetti, Ford Madox Ford, Edward Burne-Jones), il nuovo movimento estetico è l'Arts and Crafts Movement, la casa editrice è la Kelmscott Press, che pubblica nel 1891 News from Nowhere [N. d. T.]

29 Cfr. r. Williams, Culture and Society 1780-1950, Harper and Row, New York 1966, in particolare il cap. II, The Romantic Artist [trad. it. Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950, Einaudi, Torino 1968].

30 Cfr. e. p. thompson, William Morris: Romantic to Revolutionary, Merlin, London 1977

31 Sulla sociologia di Spencer, cfr. mattelart, L'invention de la communication cit., pp. 87-93 [trad. it., pp. 84-89].

32 s. butler, Erewhon, trad. it. di L. Drudi Demby, Adelphi, Milano 1975', p. 180.

33 h. g. wells, Il nuovo acceleratore, trad. it. di P. Carta, in id., Storie di fantasia e di fantascienza [vol. I di Le opere narrative di H. G. Wells], Mursia, Milano 1966, p. 412.

34 e. zamjatin, Herbert Wells, in Le métier littéraire, L'Age

d'homme, Lausanne 1988, pp. 87-88.

35 h. g. wells, *Il risveglio del dormiente*, in id., *Il risveglio del dormiente e altre avventure di fantascienza* [vol. III di *Le opere narrative di H. G. Wells*], trad. it. di A. Motti, Mursia, Milano 1975, p. 34.

36 Ibid., p. 35.

37 Ibid., p. 83.

38 h. g. wells, *Anticipations of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress upon Human Life and Thought*, Chapman & Hall, London 1904', p. 94.

39 L'Autore rilegge qui Wells usando il lessico di Hannah Arendt: cfr., in particolare, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1967, cap. VIII [N. d. T.].

40 wells, *Anticipations* cit., p. 95.

41 Ibid., pp. 106-7.

42 Cfr. wells., *A Modern Utopia*, Chapman & Hall, London 1905.

43 Cfr. id., *La destruction libératrice*, Grama, Bruxelles 1995.

44 p.-j. proudhon, *Des réformes à operer dans l'exploitation des chemins de fer*, Librairie Internationale, Paris 1868 (nuova ed.), p. 337.

45 Ibid., p. 263.

46 Ibid., p. 264.

47 Ibid., p. 339.

48 Cfr. p.-j. proudhon, *Manuel du spéculateur à la bourse*, Librairie Garnier Frères, Paris 1857 3.

49 id., *Des réformes* cit., p. 45, nota 1.

50 Cfr. in proposito p. kropotkin, *La Grande Révolution 1789-1793*, Stock, Paris 1910.

51 id., *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Porter Sargent Books, Boston 1914, p. 292.

52 l. mumford, *The City in History. Its Origin, its Transformation and its Prospects*, Seeker and Warburg, London 1961, p. 514 [trad. it. *La città nella storia*, vol. III. *Dalla corte alla città invisibile*, di E. Capriolo, Bompiani, Milano 1967, p. 637].

53 p. kropotkin, *Fields, Fàctories and Workshops, or Industry Combined with Agriculture and Brain Work with Manuel Work* (1912), New Brunswick, London 1993, p. 23.

54 é. reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Hachette, Paris 1894, voi. XIX, pp. 794-795.

55 m. rivarola espinosa, La dislocation du Paraguay sous l'œil d'un anarchiste, in a. remiche-martinow e G. schneier-madanes (a cura di), Notre Amérique métisse, La Découverte, Paris 1992, pp. 122-23.

56 a. gance, Qu'est-ce que le cinématographe? Un sixième art, in «Ciné-Journal», n. 195, 8 marzo 1912, riportato in m. l'herbier (a cura di), L'intelligence du cinématographe, Correa, Paris 1946, p. 91.

57 Citato in L'herbier, l'intelligence cit., pp. 27-28.

58 Peregrinus Viator, alias Jean Pèlerin le Viateur (1445-1524), teorico dell'arte pittorica e della prospettiva [N. d. T.].

59 In francese, cinématographocomique, neologismo modellato su opéra-comique [N. d. T.].

60 j.-b. marchand, Lettre, in «Le Film», 7 marzo 1914, riportato in L'herbier, L'intelligence cit., p. 93.

61 j. London, The Message of Motion Pictures, in «Paramount Magazine», febbraio 1915.

62 f. t. marinetti, Manifesto del Futurismo, in l. de maria (a cura di), Filippo Tommaso Marinetti e il futurismo, Mondadori, Milano 1973, pp. 5-7.

63 id., La sensibilità futurista, ibid., p. 102.

Capitolo settimo

La pace e le reti di collegamento

La nozione di «problemi d'interesse universale» compare poco dopo il 1840. Il problema della pace acquista un carattere d'urgenza ed entra progressivamente nel campo d'azione delle reti internazionali della società civile, la cui attività s'intensifica nell'ultimo terzo di secolo. Attraverso congressi, conferenze, uffici di coordinamento permanente, la loro azione si rivela essenziale nel promuovere l'idea della necessità di elaborare un progetto di comunità delle nazioni, in grado di contrastare la violenza dello scontro tra gli opposti nazionalismi. Nell'ultimo decennio del XIX secolo, e sempre nel quadro della lotta per la pace, fa la sua comparsa un prototipo di rete di collegamento tra i membri della comunità scientifica, riguardante lo scambio di documenti e la normalizzazione degli inventari bibliografici. Si fa strada l'idea che il destino del pianeta sia ineluttabilmente legato all'interdipendenza degli individui e delle nazioni, anche se le numerose minacce di guerra e le politiche espansionistiche - accentuate dalla comparsa degli Stati Uniti tra le potenze imperiali - militano in senso contrario.

1. Il contratto di associazione universale.

Adam Smith riteneva che la costruzione della Repubblica mercantile universale comportasse la scomparsa delle vecchie società militari. Nel 1838 i suoi eredi spirituali, guidati da Richard Cobden (1804-65), fondano la Lega di Manchester, la cosiddetta Anti-Com Law League, o Associazione contro le leggi sui cereali. Tre gli obiettivi del loro programma: la libertà politica, il libero scambio commerciale e la pace universale. Evitando di confondersi con le ideologie del free trade già condannate da Marx, i tre ideali conquistano libertari e apostoli della pace, proprio come la dottrina di Smith aveva, nel 1789, conquistato

molti rivoluzionari.

«Età dell'oro dell'idealismo sociale», per usare una definizione²¹⁴ ne degli storici ottocenteschi, gli anni Quaranta vedono un susseguirsi di formule che traducono l'aspirazione alla solidarietà e alla fratellanza universali.

Nelle file dei precursori del socialismo, Victor Considérant parla di un «Parlamento unitario» e Pierre Leroux già di una «Società delle Nazioni».

Il cattolico liberale Lamennais (1752-1854) fa appello alla «famiglia universale del genere umano», mentre Alphonse de Lamartine (1790-1869), allora deputato, scrive nel suo poema *La Marsigliese della pace* (*La Marseillaise de la paix*, 1841) versi come questi: «L'egoismo e l'odio hanno una sola patria I La fratellanza non ne ha!» Nominato nel 1848 ministro degli Affari esteri del governo provvisorio, all'interno del quale rappresenta la tendenza repubblicana moderata, il poeta romantico indirizza al corpo diplomatico una circolare in cui si legge: «La ragione, che risplende ovunque, al di sopra delle frontiere dei popoli, ha creato tra gli spiriti quella grande nazionalità intellettuale che segnerà il compimento della Rivoluzione francese e la costituzione della fratellanza internazionale del globo». (1) Il decennio inaugura i primi grandi convegni intorno alle questioni considerate d'interesse universale, tra cui la pace. Due o tre congressi riuniscono, prima a Londra e poi a Bruxelles, gruppi di pacifisti di diversi paesi europei. Sono manifestazioni che, per il loro carattere politico, contrastano con la natura filantropica e religiosa del primo esempio di «società della pace», la Peace Society, comparsa subito dopo le guerre napoleoniche, negli Stati Uniti nel 1815 e in Inghilterra nel 1816, in genere per iniziativa di comunità quacchere o di fondazioni private. Molto significativamente, il primo Congresso internazionale della storia moderna delle organizzazioni sociali è quello indetto dalle società antischiaviste a Londra, in un'Inghilterra che, sette anni prima, ha abolito la schiavitù. (2) Nell'agosto 1849 il terzo Congresso internazionale della pace si tiene a Parigi, in una Francia divenuta repubblicana, una Francia che l'anno precedente ha proclamato l'abolizione della schiavitù nelle proprie colonie.

Il Congresso si svolge sotto la presidenza onoraria dell'arcivescovo di Parigi, ma il suo presidente effettivo è Victor Hugo e

il suo vicepresidente Richard Cobden. Nel suo discorso d'apertura, il poeta ripercorre la storia della costruzione dell'unità della Francia come prefigurazione in primo luogo degli Stati Uniti d'Europa e in secondo luogo di una Repubblica universale: «Verrà un giorno in cui i soli campi di battaglia saranno i mercati aperti al commercio e gli spiriti aperti alle idee, in cui le palle di cannone e le bombe saranno sostituite dai voti, dal suffragio universale dei popoli, dal venerabile arbitrato di un grande senato sovrano». I lavori dei partecipanti culminano in una serie di risoluzioni volte ad accelerare l'abolizione della guerra e l'instaurazione della pace universale: preparazione dell'opinione pubblica di ciascun paese all'idea della formazione di un Parlamento delle nazioni e appello in tal senso ai rispettivi governi; lotta contro i pregiudizi politici e gli odi atavici con una migliore educazione della gioventù; appello ai vari responsabili religiosi e agli organi di stampa perché promuovano sentimenti di concordia; perfezionamento delle vie di comunicazione internazionali, estensione della riforma postale, introduzione di criteri di uniformità per pesi, misure e monete.

A questo terzo Congresso della pace assistono altri due oratori di vaglia: l'economista liberale e teorico del libero scambio Frédéric Bastiat (1801-50) e Emile de Girardin (1802-81), fondatore di «La Presse» (1836), il primo in Francia a chiedere agli annunci economici di «pagare il giornale» e a diffondere la formula del romanzo-feuilleton per aumentare la tiratura.

Girardin, tra l'altro, non si è limitato a campagne di stampa a favore dell'istruzione pubblica e della moltiplicazione delle casse di risparmio: ha tentato anche, nel 1832, di far passare presso la direzione generale delle Poste un progetto che mirava a sopprimere le undici «zone» allora esistenti semplicemente abbassando e uniformando la tariffa delle lettere.

Sostenitore delle riforme sociali, Girardin si batte soprattutto per la riforma delle istituzioni, da lui esposta a grandi linee ai partecipanti al Congresso e poi sviluppata nel 1852 in *La politica universale* (*La politique universelle*), pubblicato a Bruxelles, dove il giornalista si è rifugiato dopo essersi battuto, prima alla Camera dei deputati e poi sul proprio giornale, contro le misure restrittive della libertà di stampa.

La tesi di Girardin: «Che cos'è lo Stato? Tutto. Che cosa dev'essere?

Nulla, solo una compagnia di risparmio collettivo e di mutua assicurazione». Il contratto sociale deve diventare un contratto di assicurazione. La formula delle assicurazioni private, secondo la quale si applica il calcolo delle probabilità per la mortalità, i rischi in mare o i casi di incendio e inondazione, viene estesa ai «rischi» che possono colpire la vita della nazione. Più che fondare la politica su considerazioni morali, inevitabilmente arbitrarie in tema di carità o di distinzione tra bene e male, bisogna riorganizzare la società e il mondo secondo un principio contabile, l'unico davvero universale. La nazione è chiamata così a divenire una gigantesca società di mutue assicurazioni. E il diritto costituzionale viene quindi sostituito da un diritto «convenzionale»: un diritto di reciprocità che assegna ampio spazio al «potere individuale», il potere per chiunque di fare ciò che può fare, lasciando allo Stato solo la sfera del «potere indiviso» (le regole indispensabili, ridotte comunque al minimo, dalla manutenzione delle strade all'amministrazione della giustizia e delle forze armate, fino a quando l'avvento della pace universale non le renderà obsolete). Unità viva, lo Stato è, di diritto, federato e decentrato: le comunità locali e le corporazioni vi godono della massima autonomia. L'unità nazionale, l'unità comunale e l'unità corporativa formano tre cerchi concentrici che ruotano attorno a un medesimo asse: il suffragio universale. Non esistono più il potere legislativo e il potere esecutivo, solo un potere amministrativo gestito da un unico magistrato (un sindaco) e da una commissione di sorveglianza a più livelli (sindaco di corporazione, sindaco di comune, sindaco di Stato). Per ogni neonato verrà aperto, nel comune di appartenenza, un conto nel quale saranno riportati, fino alla morte, crediti e debiti: un conto che figura su una pagina a lui riservata nel grande registro della popolazione. Denominato «iscrizione sulla vita», questo foglio è la sua polizza di assicurazione, e funge da atto di nascita, passaporto, certificato elettorale e libretto di famiglia. Ogni anno il tesoriere del comune gli rilascia un estratto in cambio del pagamento dell'«imposta-premio».

In questo progetto di società organica, in quest'«angolo d'utopia», come diceva Sainte-Beuve, grande ammiratore di Girardin, è visibile, in germe, il principio delle future «garanzie sociali» dello Stato-nazione in quanto Stato assistenziale. E, inoltre, l'abbozzo dell'idea della necessità per gli Stati-nazione di sottoscrivere tra loro un contratto di associazione per evitare il rischio di guerra.

«Per evitare ed eliminare la guerra c'è da fare una cosa molto semplice, proporre a tutte le nazioni di prendere in esame, sotto l'assillo della pace armata, l'opportunità di contrattare tra loro un'assicurazione speciale in vista di una pace vera. Più crescerà il numero degli Stati contraenti, più diminuirà il rischio di guerra e, di conseguenza, più sarà esiguo il "premio" da pagare». (3)

2. Le leghe della pace e la dottrina umanitaria.

La guerra di Crimea (1854-55), che oppone la Russia a una coalizione di nazioni (Turchia, Francia, Inghilterra e Piemonte), e una serie di guerre nazionali determinano fino al 1870 una lunga eclisse dei Congressi internazionali della pace. Nel 1867 vedono la luce due organizzazioni, una a Parigi, la Lega internazionale della pace, e l'altra a Ginevra, la Lega internazionale della pace e della libertà. La prima, fondata per iniziativa di Frédéric Passy (1822-1912), raggruppa soprattutto cattolici e protestanti, e si pone nel solco dell'economia classica (vi ritroviamo ad esempio Michel Chevalier, il quale, da tempo, ha preso le distanze dal sansimonismo).

Consapevoli di non essere riusciti a impedire il coinvolgimento di Napoleone III nella guerra franco-prussiana, i fondatori della Lega si sentiranno moralmente obbligati a rinunciare all'aggettivo «internazionale» e a ribattezzare la stessa, dal 1872, Società francese degli amici della pace, intendendo significare con ciò non la rinuncia agli obiettivi originari, bensì la presa d'atto delle molte difficoltà che ancora si frappongono al loro raggiungimento. La seconda, posta sotto la presidenza onoraria di Giuseppe Garibaldi (1807-82), soprannominato il «rivoluzionario d'Europa», è opera di Charles Lemonnier, un filosofo sansimoniano di origine francese, il quale, inizialmente, vorrebbe riattualizzare il progetto sansimoniano di una «organizzazione federale dell'Europa» o degli «Stati Uniti d'Europa», ma, quando si rende conto di quanto sia improbabile la sua realizzazione nella Francia di Napoleone III, si rifugia a Ginevra e sceglie, come sede dell'organizzazione, la città svizzera.

Nel 1864 la dottrina umanitaria ha registrato, sul fronte del diritto di guerra, un primo successo internazionale grazie all'azione delle

associazioni di soccorso ai feriti: un'idea venuta a Jean-Henry Dunant in occasione della Seconda guerra d'Indipendenza italiana, di fronte all'atroce spettacolo del massacro di Solferino (1859).

Il 22 agosto 1864 i delegati di dodici Stati hanno firmato la Convenzione per il miglioramento delle condizioni dei militari feriti durante le campagne di guerra. Le associazioni affiliate alla Croce Rossa aprono così prospettive nuove alla solidarietà privata. Nel 1867 ha luogo, in margine all'Esposizione universale di Parigi, la prima Conferenza internazionale delle associazioni di soccorso ai militari feriti, nel corso della quale si discute, tra l'altro, la scelta definitiva della sede del Comitato internazionale e il suo ruolo preciso. Dopo un dibattito anche aspro, la scelta cade, con grande dispetto della delegazione francese, su Ginevra. Il filantropo svizzero Gustave Moynier (1826-1910), artefice della Convenzione e futuro presidente del Comitato internazionale, spiega, a suo modo, in che misura il «progresso morale e spirituale» rappresentato dall'avvento della Croce Rossa sia anche legato al «progresso tecnico».

«Ormai ogni giorno veniamo a conoscenza di quanto accade nel mondo intero; in particolare, la conoscenza del più piccolo episodio bellico si diffonde in un baleno, e manca letteralmente il tempo per elaborare le impressioni immediate. La simultaneità dell'evento e dell'informazione dà alle notizie una carica tale da produrre il massimo effetto sulla nostra immaginazione [...]. Le descrizioni offerte dai quotidiani [...] spiattellano per così dire gli agonizzanti dei campi di battaglia sotto gli occhi del lettore e fanno riecheggiare alle sue orecchie, insieme ai canti di vittoria, i gemiti dei poveri mutilati che riempiono le ambulanze [...]. [In tale contesto] le strade ferrate hanno dato le ali ai veicoli che recano soccorso». (4)

La giuria dell'Esposizione universale attribuisce allo stand delle associazioni di soccorso un primo premio con medaglia d'oro.

Ma nel corso dello stesso anno il ministero dell'Interno rifiuta di autorizzare l'organizzazione del Congresso della Lega internazionale e permanente della pace, il cui svolgimento era previsto nel quadro dell'Esposizione. Il 1867 è anche l'anno della disfatta delle armate di Napoleone III in guerra contro la Repubblica del Messico e il suo presidente Benito Juárez.

La serie dei Congressi della pace riprende soltanto nel 1878, in

occasione di una seconda Esposizione universale nella capitale.

Tuttavia dovranno passare ancora undici anni perché, in occasione dell'Esposizione del 1889, si possa parlare di una piena affermazione del movimento pacifista. Riuniti su iniziativa della Società degli amici della pace, della Lega internazionale e dell'International Arbitration and Peace Association (fondata in Inghilterra nel 1880 con la denominazione di Società operaia della pace) per celebrare il centenario della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, gli organizzatori della manifestazione accarezzano l'idea di una «Dichiarazione del diritto dei popoli».

Frédéric Passy apre il Congresso con queste parole: «L'umanità è un essere dimezzato che, come l'animale della favola, cerca di ricongiungersi, e che, più fortunato di lui, perché più meritevole, riuscirà grazie a voi, grazie a noi, Signore e Signori, a ricongiungere le sue parti e a ricostituire quell'unità troppo spesso spezzata della grande famiglia umana. Quale luogo più opportuno per pronunciare queste parole di quello in cui noi siamo? In quale luogo trovare una dimostrazione più evidente se non a pochi passi da qui, in mezzo a tutte le meraviglie del lavoro dell'intero genere umano esposte in questa mostra, meraviglie che stupiscono il mondo e segnano per la Francia una data gloriosa della sua storia, lasciando un ricordo imperituro, ne siamo certi, in tutti coloro che vengono ad ammirarle [...]. Che cosa ci insegnano le cose esposte qui sotto i nostri occhi se non la fratellanza del genere umano? Ebbene, è proprio la fratellanza che noi, arrivando qui da tutti gli angoli del mondo, intendiamo proclamare. Noi proclamiamo questa fratellanza del genere umano, di questa grande famiglia che dovrebbe essere un'unica famiglia, e in questo modo, io credo, abbiamo qui una sorta di rappresentazione morale della specie umana». (5) Il Congresso è il primo convegno dei difensori della pace a valersi dell'appellativo di «Congresso universale».

In sintonia con lo spirito originario dell'economia smithiana, e in conformità con l'insegnamento di Jean-Baptiste Say, Frédéric Passy fa dell'opposizione alla «colonizzazione» un punto essenziale della sua personale dottrina della pace. Nel 1885, anno della Conferenza africana di Berlino e della messa ai voti alla Camera dei deputati dell'abbandono del Tonchino da parte della Francia, Passy, che è anche parlamentare, si è opposto alla politica coloniale difesa da Jules Ferry, il «Tonchinese», e ha denunciato l'illusorietà dell'idea coloniale quale soluzione

miracolosa della «questione sociale» e presunto fattore della potenza nazionale. (6) La sua condanna si articola su tre argomenti: le colonie come sbocco, i costi di produzione, la libertà di commercio. Lo sviluppo della ricchezza, ragiona Passy, può essere garantito solo dal libero scambio tra popoli indipendenti, indipendenza assicurata dallo spirito d'impresa e dall'intensificazione degli scambi. Ma il suo ragionamento non viene per nulla condiviso dall'insieme degli aderenti alla Società degli amici della pace, anche se tutti si dichiarano d'accordo nel ripudiare i «metodi coloniali, ben poco conformi a quella civiltà liberale che ci onoriamo di rappresentare». E il consenso sarà ancora più difficile da ottenere in seguito, intorno alla fine del secolo, quando in Francia prevarrà un allineamento quasi generalizzato con la politica coloniale, dal quale si dissocieranno solo i socialisti e gli anarchici. La disputa per la supremazia mondiale che oppone i diversi imperialismi eclissa per il momento la teoria del libero scambio, alla quale l'economia classica, non più di trent'anni prima, aveva predetto un futuro illimitato. Anzi, complici la recessione economica e il ritorno al protezionismo, torna di attualità anche l'argomento degli sbocchi oltremare.

Al termine del Congresso del 1889, le Società nazionali della pace decidono di insediare a Berna un comitato permanente di coordinamento, l'Ufficio internazionale della pace. E a dimostrazione della crescente influenza del movimento pacifista, negli stessi spazi dell'Esposizione si riuniscono per la prima volta, su iniziativa del parlamentare britannico Randal Cremer - che è anche segretario generale dell'International Arbitration and Peace League -, i membri di dodici parlamenti, tra i quali quello degli Stati Uniti. All'ordine del giorno: il ricorso all'arbitrato per la regolazione delle controversie internazionali e la formazione dell'Unione interparlamentare, sempre con sede a Berna. Nel 1873 i giuristi avevano già fondato, in ordine alle loro competenze, due associazioni: l'Institut de Droit International, di carattere esclusivamente scientifico, e l'International Law Association, volta più alla soluzione delle questioni pratiche poste dal diritto dei traffici e della navigazione.

Microcosmo di un'umanità che cerca di dare l'impressione di riconciliarsi con se stessa, l'istituzione «Esposizione universale» condivide con il movimento pacifista lo stesso grande mito della concordia universale. Ma il relatore ufficiale dell'Esposizione del 1889

non può trattenersi dal riportare in una nota a fondo pagina il proprio commento personale: «Pubblichiamo queste risoluzioni a titolo di documentazione. E certo ammiriamo come meritano gli sforzi lodevoli dei membri del Congresso e delle associazioni rappresentate; tuttavia, allo stato attuale della società moderna e del 221 le nazionalità, non possiamo non pensare che vi sarebbe qualche pericolo, per noi francesi, se ci lasciassimo andare troppo facilmente a illusioni eccessivamente generose, normalmente alimentate da manifestazioni tanto interessanti». (7) Una generosa illusione è in particolare l'auspicio espresso dalla prima risoluzione: «Il Congresso richiama l'attenzione dei governi, di qualunque tipo essi siano, dei pubblicisti, della stampa politica e scientifica e, in una parola, di tutti gli amici dell'umanità, sulla questione capitale di un patto federativo da stipulare tra tutte le nazioni europee». (8)

Alla medesima Esposizione del 1889, Pierre de Coubertin (1863-1937) organizza la prima Conferenza internazionale sull'educazione fisica, preludio al ripristino dei Giochi Olimpici. A sussidio della «causa della pace», l'olimpismo ambisce ad «abbattere tutte le barriere e a rivendicare l'aria e la luce per tutti», il «libero scambio dell'avvenire». (9) Sei anni dopo, il re Giorgio I di Grecia pronuncerà sotto il cielo di Atene la formula - destinata a diventare la formula di rito -, di apertura dei Giochi della prima olimpiade dell'era moderna.

Sempre nel 1889 le società della pace decidono di organizzare ogni anno un «Congresso universale». E manterranno l'impegno: le «falangi dell'esercito della pace», queste «assise temporanee del futuro Parlamento delle nazioni», per usare la terminologia adottata dai loro artefici, si riuniscono infatti fino alla vigilia della Grande Guerra, prima a Londra, poi, di volta in volta, a Roma, Berna, Anversa, Chicago, Budapest, Amburgo, Torino, Glasgow, Monaco, Rouen. (10) Tra un appuntamento e l'altro, le associazioni nazionali, come l'Ufficio di Berna, promuovono presso l'opinione pubblica campagne di «propaganda della pace». Alle pubblicazioni nazionali lanciate a partire dagli anni Settanta dalla Società degli amici della pace, tipo la «Revue de la paix», l'«Almanach de la paix» e i libri della «Bibliothèque de la paix», ribattezzata significativamente ai primi del XX secolo «Bibliothèque pacifiste internationale», viene ad aggiungersi verso il 1919 tutta una collezione multilingue di opere storiche di riferimento, con l'obiettivo di cementare una vera e propria «scienza della pace».

Molti avranno così l'occasione di scoprire, ad esempio, le opere di Francisco de Vitoria. L'iniziativa, tra l'altro, riceve l'appoggio finanziario di due mecenati americani: The World Peace Foundation e, soprattutto, la fondazione del magnate dell'acciaio, The Carnegie Endowment for International Peace.

Nel 1901 il primo premio Nobel per la pace viene attribuito congiuntamente a Jean-Henry Dunant e a Frédéric Passy. L'azione comune dei giuristi, degli interparlamentari e delle associazioni della pace è stata essenziale per gettare le basi di un'organizzazione giudiziaria estesa alla comunità mondiale. Alla vigilia della Prima guerra mondiale, l'Unione interparlamentare conta più di tremila deputati appartenenti a ventidue parlamenti e, in sette parlamenti europei, gli interparlamentari formano la maggioranza. Da questa convergenza di riflessioni e iniziative prende corpo una convenzione che crea - sulla base delle deliberazioni della prima Conferenza della pace riunita all'Aia nel 1889 - una Corte permanente di arbitrato dei conflitti internazionali. Per la prima volta nel linguaggio diplomatico, il preambolo allude alla «solidarietà che unisce i membri della Società delle Nazioni civili». (11) La Conferenza del 1907 consacra, nella sua risoluzione finale, l'appellativo di «Società delle Nazioni». A dispetto della corsa generalizzata agli armamenti e del boicottaggio della Germania, le Conferenze riescono insomma a dar vita a un'embrionale comunità internazionale. E in contrasto con l'idea di «concerto europeo», espressione dell'egemonia delle grandi potenze, riescono a inglobare un numero sempre maggiore di paesi (ventisei alla prima Conferenza, quarantaquattro alla seconda, compreso il grosso dei paesi dell'America latina) e assegnano un ruolo importante ai piccoli Stati.

L'elemento peculiare del «sistema dell'Aia» è appunto questo «approccio all'universalità», espresso dal presidente della Conferenza del 1907 con le seguenti parole: «È la prima volta che i rappresentanti di tutti gli Stati esistenti si sono riuniti per discutere degli interessi che hanno in comune e che riguardano il bene di tutta l'umanità». (12)

Per molti giuristi, la storia dell'universalizzazione delle regole del diritto internazionale pubblico si riassume in una contabilizzazione dei nuovi aderenti a quelle «tecniche del progresso» che, a loro giudizio, rispecchiano di per sé l'avanzata della civiltà cristiana. La lettura di certi classici del diritto è sotto questo profilo assai edificante. «Il progresso della civiltà fondata sul cristianesimo», si legge nell'edizione del 1866

del trattato Elementi di diritto internazionale (Elements of International Law) del giurista americano Henry Wheaton, «ha portato gradualmente al rispetto di uno stesso diritto nei nostri rapporti con tutte le nazioni del globo, al di là della loro confessione religiosa e della loro reciprocità nei nostri confronti. L'osservazione è confermata dal fatto che gli scambi più recenti tra le nazioni cristiane d'Europa e d'America con le nazioni di religione maomettana o pagane di Asia e Africa indicano una disponibilità di queste a rinunciare alle loro particolari usanze per adottare quelle della cristianità». (13) E il giurista adduce quale esempio «più notevole» dell'avanzata della «civiltà occidentale» l'adozione effettuata due anni prima dal governo di Pechino di una precedente edizione della sua opera, tradotta da un missionario come textbook ad uso dei funzionari.

Meno numerosi sono coloro che, come Gabriel Tarde, si mostrano scettici riguardo a tale ideale di universalità. Supponiamo, si chiede Tarde nel 1893, che i popoli dell'Europa decidano, per contrastare una lega commerciale delle nazioni americane, di organizzare a loro volta un grande Zollverein continentale e che un solo Stato europeo rifiuti di aderirvi. A nessuno verrebbe in mente di contestargli il diritto di isolarsi. E questo malgrado l'enorme pregiudizio che ne deriverebbe per la nuova Unione europea. Viceversa, «non ci facciamo alcuno scrupolo di espropriare, quando ne abbiamo voglia, gli Stati barbari o le tribù selvagge che si avvicinano a noi». Bisogna dunque concluderne che «solo tra i popoli civilizzati alla nostra maniera noi concepiamo e pratichiamo il più scrupoloso rispetto di quello che giudichiamo essere il Diritto naturale delle nazioni». (14)

3. L'interdipendenza.

La rappresentazione di un mondo contraddittorio, capace tuttavia di offrire una solidarietà tale da fare apparire la sorte di ciascuno inseparabile dalla sorte di tutti, domina i due decenni che precedono la Grande Guerra.

La sociologia, che pure è in piena ascesa, non ha certo ancora inventato la nozione di «deteritorializzazione», la quale è comunque implicitamente chiamata in causa dalla scomparsa della nozione di

«vincolo territoriale».

E fa da filo conduttore, ad esempio, alla sintesi sull'«immenso lavoro del secolo» tentata da Henri Decugis nel 1894 in un articolo intitolato *De l'influence du progrès des communications sur l'évolution des sociétés*, pubblicato sulla «Revue internationale de sociologie». «I legami sociali, - scrive l'autore, - da una parte diventano sempre meno territoriali e dall'altra sempre più intrinseci e puramente umani [...]. L'organizzazione politica della società continuerà a perdere progressivamente tutti i suoi elementi territoriali». (15) La cancellazione dei vincoli territoriali che univano gli uomini rispetto ad altri vincoli creati dal progresso delle «comunicazioni materiali, intellettuali e morali» costituisce, secondo l'autore, l'«unica legge di trasformazione dei gruppi sociali». Per cui occorre far leva sulla formazione di una federazione universale nella quale gli Stati abdicarono volontariamente alla loro sovranità territoriale e le assemblee rappresentative vedranno ridimensionato il loro ruolo. Quanto all'individuo, verrà proiettato in un «insieme di organismi sociali sovrapposti». Più libero che mai, apparterrà a più «federazioni universali», poiché le affinità, professionali, corporative o altro, avranno il sopravvento sulle parentele politiche e nazionali. E Decugis, che non nasconde la sua insofferenza per l'alternativa socialista, disegna una prospettiva sorprendente circa le possibilità offerte alle reti di collegamento dallo sviluppo delle tecnologie: «Chissà che cosa ci riserva il telefono? Le conversazioni che attualmente hanno luogo solo tra due o tre persone potrebbero facilmente estendersi a un numero di persone considerevole.

Un'associazione potrebbe perciò tenere delle sedute plenarie senza che i suoi membri debbano spostarsi. Le discussioni, quando l'impiego del telefono sarà generalizzato, diventeranno sicuramente più distese e misurate (tanto più che il presidente potrà facilmente togliere la comunicazione a coloro che interrompono sistematicamente il dibattito). In ogni caso, siamo solo all'inizio delle applicazioni dell'elettricità e l'avvenire ci riserva ancora molti progressi. Del resto, senza andare tanto lontano, vediamo già funzionare in molte società il voto per corrispondenza». (16)

Il biomorfismo fonda la nozione di «interdipendenza». I tentativi estremi di trasposizione meccanica della terminologia biologica alla società e alle sue reti di trasporto (assimilate ai vasi sanguigni) e di

comunicazione telegrafica (assimilate ai nervi del corpo sociale) sono opera di epigoni della sociologia organicista, tra i quali l'inglese Herbert Spencer, il tedesco Albert Schàffle o il francese René Worms (1869-1926), fondatore dell'Istituto internazionale di sociologia e della «Revue internationale de sociologie» (1893). Inutile sottolineare che l'epoca è decisiva per l'istituzione delle scienze sociali. A differenza del metodo adottato da Emile Durkheim, l'organicismo sociale concepisce la società come un semplice calco biologico e non si fa domande sulla struttura di ciò che dovrebbe costituire l'oggetto specifico della sociologia perché essa possa dirsi effettivamente una scienza.

Capita sovente, quando si tratta di esprimere l'armonia planetaria, che lo schema analogico diventi parte integrante dello spirito del tempo. Sotto la penna di due geografi, la Terra diventa «una sorta di organismo le cui parti sono tutte interdipendenti tra loro; i tratti della superficie del globo sono, per così dire, solidali e presentano un intreccio di azioni e reazioni, cause ed effetti, con ripercussioni degli effetti sulle cause, come deve accadere in un corpo bene organizzato». (17) Per cui non sorprende che il radical-socialista Léon Bourgeois (1851-1925) mobiliti la metafora del vivente per spiegare la sua dottrina del solidarismo e divulgare la nozione di Società delle Nazioni, di cui è uno dei precursori. (18) La «reciprocità tra le parti», la «legge generale di dipendenza reciproca», diventa la «legge d'interdipendenza universale» tra tutti e tutto, nello spazio e nel tempo.

«La nozione di mutua responsabilità di tutti gli uomini in tutti i fatti sociali, - spiega Bourgeois, - non è venuta alla luce fino a quando non è stata introdotta l'idea nuova della solidarietà biologica. Un'idea che modifica sia la nostra visione delle condizioni oggettive, esterne, della realizzazione della giustizia, sia la nostra visione della giustizia stessa». (19) La responsabilità reciproca è un dovere. Non basta più pensare il rapporto tra l'individuo e il gruppo secondo lo schema dell'arcipelago dei Robinson, in base al quale era sufficiente, per definire le nozioni di diritto e dovere, che ciascuno non invadesse l'isola del vicino. Il fatto che alcuni siano dei debitori eternamente insolventi e altri dei creditori eternamente in credito determina la necessità di un regolamento, di un riequilibrio dei conti che ristabilisca la giustizia. Problema già individuato mezzo secolo prima da Girardin, quando proponeva il suo modello di società assicurativa. La parola chiave del discorso di Bourgeois, una volta tramontato il modello di assistenza

ispirato alla carità - elusivo dell'esigenza di giustizia sia presso gli individui che presso le nazioni -, è in effetti assicurazione. Come la nazione non può sperare di instaurare la pace sociale senza creare un sistema completo di assicurazioni che garantiscano l'individuo contro i rischi di malattia, incidenti, disoccupazione, invalidità o vecchiaia, così la Società delle Nazioni non può contribuire all'intesa universale senza premunire ciascuno dei propri membri dalla minaccia di aggressione da parte di qualcun altro.

L'umanità sta per maturare una «coscienza universale». È quanto cerca di dimostrare nel 1904, in un'opera intitolata *La filosofia della pace* (*La philosophie de la paix*) e pubblicata nella collana «Bibliothèque pacifiste internationale», un insegnante dell'Università di Aix-Marsiglia, Théodore Ruyssen, uno dei futuri grandi esperti dello studio delle relazioni internazionali: «Quando il pianeta sarà interamente ricoperto da una fitta rete di fili e cavi - e possiamo già prevedere che i fili stessi diverranno in parte inutili - l'Idea circolerà liberamente sull'intera superficie come l'aria che respiriamo [...]. Si creerà così la coscienza universale [...]. L'Umanità ha acquisito oggi la piena coscienza della propria esistenza, della propria unità, e inizia a intravedere la crescita indefinita del proprio potere-, resta solo da sapere ciò che ne vorrà fare». (20)

Includendo nel suo preambolo la formula «Società delle Nazioni civili», la prima Conferenza dell'Aia aveva immediatamente posto l'accento sulla distanza tra la realtà e la figura retorica dell'universale. E, di fatto, in tutti i panegirici sulle virtù dell'universalismo, l'«universale» e la «coscienza universale» immancabilmente finiscono là dove cominciano i territori della «missione civilizzatrice». «L'astensione dei Turchi, dei neri o dei Cinesi non potrebbe compromettere l'esistenza della coscienza dell'Umanità», osserva, sempre nel 1904, Théodore Ruyssen, in sintonia con la maggioranza dei contemporanei. Il «focolare della coscienza, - prosegue, - si trova evidentemente nella razza bianca, e, nei limiti di questa, è costituito in particolare dagli spiriti più coltivati, che sono per l'umanità quello che le cellule cerebrali sono per l'individuo». (21) Confidando nell'irradiazione di tale modello, l'autore si confessa «meravigliato della rapidità della presente evoluzione sociale».

4. Paul Otlet, il vincolo documentario e la «Civitas maxima».

«Il Mondo è rimpicciolito dalla nostra esperienza / E l'universo è soltanto un cerchio troppo stretto», scriveva già nel 1854 Alfred de Vigny.

Un sentimento che non ha fatto che approfondirsi nella seconda metà del secolo per raggiungere il suo culmine alla vigilia della Grande Guerra. Il fatto che più colpisce, infatti, nella rappresentazione dominante dell'interdipendenza, è che essa tenda ad accreditare l'idea che il mondo è, hic et nunc, giunto alla sua unità. E colpisce ancor più il parallelismo tra le rappresentazioni sullo stato dell'universo che circolano tra fine Ottocento e primo Novecento e quelle che troveremo alla vigilia del terzo millennio.

«Persone, prodotti, idee sono pervenuti a un grado straordinario di civiltà universale [...]. L'uomo vuole l'universalismo e lo ricerca come un bene. Spesso, anzi, sempre di più, deve però subirlo come un'ineluttabile conseguenza della situazione attuale del mondo. Pensiamo ad esempio alle circostanze presenti dell'aumento del costo della vita. Il fatto si verifica in tutti i paesi, è universale. Contro il rialzo generale dei prezzi, tutte le misure locali, regionali, nazionali sono impotenti». (22) E il messaggio che Henri La Fontaine e Paul Otlet (1868-1944) indirizzano ai lettori della rivista mensile «La vie internationale», il cui primo numero vede la luce a Bruxelles nel 1912. Sede, all'epoca, di più di sessantacinque «organismi d'interesse pubblico, mondiale, universale», la capitale belga è in concorrenza con Berna come centro della comunità internazionale. L'articolo è insieme un programma d'azione e una sintesi dello spirito e delle realtà dell'«internazionalismo», termine che non è più un appannaggio esclusivo del socialismo.

Tutto è, in sostanza, mondiale: economia, finanze, assicurazioni, sistema metrico decimale, reti di comunicazione, stampa, scienze, lettere e arti, che, «grazie ai viaggi, alle pubblicazioni, ai congressi, alle esposizioni, elaborano gradualmente, dal complesso delle idee relative alle singole nazioni ed etnie, un'idea globale»; nonché unità politiche sempre più consistenti, che «sostituiscono una miriade di sovranità secondarie con un governo unico o federano popoli con intese sempre più numerose e ampie». Vi è l'esigenza, sottolineano gli autori, di combinare tra loro, di «rendere solidali tutti questi sistemi universali, di

farne parti di un sistema universale integrale, che abbracci tutti gli aspetti della vita internazionale».

L'esempio che si presenta loro con più naturalezza per illustrare la convergenza di questi sistemi particolari è il settore della «circolazione delle persone, delle cose e degli scritti»: «Il sistema monetario è un derivato dal sistema dei pesi e delle misure.

La rete delle comunicazioni forma un unico intreccio strettamente collegato, dal momento che il telefono si serve dei fili telegrafici, questi a loro volta accompagnano le linee ferroviarie ed entrambi sono controllati dal medesimo personale. Il sistema del diritto, a sua volta, deve dare una veste giuridica a tutte le singole relazioni, in primo luogo a quelle create dall'uso stesso della rete delle comunicazioni mondiali». (23) La grande novità del movimento favorevole all'unificazione mondiale, accentuatosi nel corso degli anni Novanta, consiste nel fatto che esso coinvolge ormai ogni cittadino. La pubblicità promozionale inserita nel primo numero di «La vie internationale» lo fa intendere chiaramente, giustificando altresì il titolo della rivista: «La vita internazionale, ogni giorno più intensa, non cancella la vita delle nazioni, la vita delle città, la vita dei paesi: si sovrappone ad esse, e noi avvertiamo, nei più remoti angoli dei nostri rispettivi territori, la ripercussione degli eventi che si verificano al di là dei loro confini [...]. Fino ad oggi, nessuna rivista ha saputo esprimere quanto, in questo movimento, vi sia di organico e di costitutivo della società internazionale». Compito delle associazioni internazionali, moltiplicatesi per effetto di una vera e propria «generazione spontanea», è accelerare la «solidarizzazione», universalizzando le idee, le tecniche e le nomenclature.

La Fontaine e Otlet ne censiscono più di quattrocento e, secondo i loro calcoli, dal 1840, data del primo Congresso internazionale, esse hanno organizzato più di duemilacenti convegni internazionali.

La «sistematizzazione», o ricerca dell'organicità del movimento in tema di convergenza di iniziative, organizzazioni e idee, è l'obiettivo che La Fontaine e Otlet si pongono, in qualità di avvocati presso la corte d'appello di Bruxelles a partire dal 1891. Il loro campo d'azione privilegiato è quello della «documentazione».

Pur non essendo gli inventori del termine, i due ne fanno il fondamento di una nuova scienza, in grado di svolgere un ruolo d'avanguardia in materia di bibliologia e bibliometria. La loro idea di

partenza: costituire il «Libro universale del sapere», «contabilizzando giorno per giorno il lavoro intellettuale dei due Mondi». Le pubblicazioni scientifiche sono solo elementi, parti, capitoli, paragrafi di una più «vasta enciclopedia documentaria». Con la collaborazione di un funzionario della Biblioteca reale del Belgio e di un altro collega, La Fontaine e Otlet hanno iniziato elaborando un sommario giuridico delle riviste di diritto, o «Indice mensile di tutti gli articoli e studi giuridici pubblicati sui periodici belgi e stranieri». Nel 1894 si sono circondati di un comitato internazionale di esperti comprendente tra gli altri il francese Gabriel Tarde, l'inglese Sidney Webb e il tedesco Albert Schàffle, e hanno pubblicato un «Sommario metodico dei trattati, monografie, e riviste di sociologia». L'anno successivo, hanno fondato l'Istituto internazionale di bibliografia, allo scopo di studiare «le questioni relative al Libro e l'organizzazione sistematica della Documentazione su basi internazionali e universali». Alla ricerca bibliografica si è così aggiunta la raccolta dei dossier e dei documenti. Per catalogare i quali, secondo la loro prospettiva di universalizzazione, La Fontaine e Otlet mettono a punto un metodo specifico, che perfeziona la classificazione decimale inventata nel 1876 da Melvil Dewey (1851-1931), presidente dell'American Library Association e fondatore della prima scuola di biblioteconomia. Essi, in particolare, introducono connessioni non soltanto gerarchiche tra le discipline. Come bilancio di tali numerose attività, l'Istituto produce nel 1912 un Repertorio bibliografico universale, un Repertorio iconografico universale, un catalogo centrale delle biblioteche, Archivi documentari internazionali (diecimila dossier 230 comprendenti circa trecentomila pezzi e documenti iconografici), e istituisce una Biblioteca internazionale e un Museo internazionale dei metodi documentari (sedici sale comprendenti circa tremila oggetti e tavole).

L'Istituto assolve a un duplice compito federativo, in senso sia scientifico che sociale. I fondatori sono infatti convinti che la loro azione possa contribuire a sostituire un «ideale di pace negativa» - di cui i movimenti pacifisti, a loro avviso, troppo spesso si accontentano - con un «ideale di pace costruttiva». A una prima Conferenza mondiale, organizzata l'anno dell'inaugurazione dell'Istituto, fanno seguito altre quattro conferenze (1897, 1900, 1908, 1910). L'ultima delle quattro, nota come «Primo congresso mondiale delle associazioni internazionali», è appunto quella in cui si decide di promuovere «La vie

internationale», la cui pubblicazione rappresenta quindi il compimento di un paziente lavoro di selezione dei membri di una comunità scientifica e delle sue tecnologie.

La rivista è infatti portavoce dell'Ufficio centrale dell'Unione delle associazioni, fondato per l'occasione allo scopo di raggruppare gli «istituti, federazioni, leghe, congressi, istituzioni, commissioni, uffici permanenti, ecc., creati nel corso degli ultimi cinquant'anni» e di garantire «la cooperazione e il coordinamento degli sforzi al fine di riunire in un sistema generale tutti i sistemi particolari di unificazione e di unità». (24) Finanziato grazie alle quote volontarie dei suoi membri, alle sovvenzioni degli Stati, all'Unione interparlamentare e alla Carnegie Endowment for International Peace, questo coagulo associativo vede confluire, dalla propria nascita, non meno di centotrentadue organizzazioni. L'Ufficio centrale, che funge da organo esecutivo, è assistito da sei commissioni incaricate di esaminare «tutte le questioni dal punto di vista delle relazioni reciproche e interscientifiche» (cooperazione, regolamentazione e legislazione, sistema di unificazione, congressi, documentazione e pubblicazioni, linguaggio scientifico e tecnico). Negli statuti dell'Unione, alla rubrica «Scopo e programma», le sue finalità sociali sono chiaramente indicate: «Contribuire a sviluppare le relazioni transnazionali, ad accrescere la solidarietà umana e ad assicurare la pace tra le nazioni».

Esprese più liricamente nello slogan promozionale della rivista: «Fare del mondo intero una sola città e di tutti i popoli una sola famiglia».

Nel 1913 La Fontaine, che ha un posto anche al Senato belga e all'Unione interparlamentare, riceve, per il suo contributo al progetto di Corte internazionale di giustizia, il premio Nobel per la pace. Nello stesso anno l'Unione delle associazioni organizza di nuovo a Bruxelles una Conferenza mondiale. Nel loro articolo-programma del 1912, La Fontaine e Otlet non vedono l'approssimarsi della guerra: «Le guerre diminuiscono di numero; si va generalizzando l'idea di un tribunale sovranazionale, e l'arbitrato sta diventando la regola per tutte le controversie secondarie. La marcia della civiltà porta dunque alla graduale eliminazione della forza, per sostituirla con un'organizzazione che abbia come fondamento l'ordine e il diritto». (25)

5. *Gli Stati Uniti d'Europa nel 2270.*

In risposta alle ottimistiche valutazioni del secolo, Anatole France (1844-1924), nel suo romanzo *Sulla pietra bianca* (*Surlapierre blanche*, 1905), fa notare: «I grandi mutamenti della vita sociale si producono impercettibilmente e si riconoscono solo a distanza di anni. Coloro che li vivono non li avvertono». Spiazzante e incompresa dalla critica al momento della sua comparsa, l'opera dello scrittore, divisa in tre parti ben distinte e senza un nesso apparente, sovrappone non soltanto finzione e storia contemporanea ma anche tre epoche: l'Impero romano sotto Nerone, i primi anni del XX secolo e l'anno 2270 della Federazione europea, ossia il 2270 d. C. Il romanziere contesta infatti il profetismo del futuro e sottolinea l'incapacità dell'umanità di prevedere il corso della propria storia. Il paradosso è che Anatole France, pur essendo un critico dell'utopia, propone comunque, nella sua presa di distanza, una sua utopia, che è tutto fuorché una contro-utopia. France ritiene che «l'evoluzione della specie sia compresa a fortiori nella definizione della specie stessa» e che quindi l'uomo sia condannato a diventare quello che è, contrariamente all'ideale utopico della perfettibilità infinita. «Tutti gli altri profeti di mia conoscenza, - spiega nella seconda parte del romanzo, - si limitano ad affidare ai secoli futuri la realizzazione dei loro sogni. Non scoprono l'avvenire, lo esorcizzano». (26) «Tutti gli altri» eccetto H. G. Wells, il quale pubblica nello stesso anno il suo *Un'utopia moderna* e con il quale France condivide la fede in una concezione evoluzionistica dell'avvenire dell'umanità. La pace universale si realizzerà, un giorno. Ma non perché «gli uomini diventeranno migliori (non è lecito sperarlo): si realizzerà solo perché un nuovo ordine di cose, una nuova scienza, nuove necessità economiche, imporranno loro uno stato di pace, così come altre volte le condizioni stesse della loro esistenza li gettavano e li mantenevano in uno stato di guerra». (27) La linea ascendente disegnata dalla maggior frequenza ed efficacia delle comunicazioni tra i popoli, e dal rafforzamento del sentimento della solidarietà umana, non s'interromperà. Gli Stati Uniti del mondo si insedieranno. Ma tutte le parti dell'umanità «non sono ancora pronte a congiungersi insieme in armonia per formare le cellule e gli organi di un medesimo corpo». (28)

Il tema dell'ultima parte del trittico è l'avvento degli Stati Uniti d'Europa.

Dopo un terribile cataclisma durato più di mezzo secolo, la situazione, alla fine del XX secolo, diviene favorevole all'ascesa del socialismo. I popoli, a questo punto, sono pronti a fondersi in un'unica grande famiglia. Ma improvvisamente, e imprevedibilmente, i fattori che deponevano a favore della loro integrazione si rivoltano in senso contrario. Ora che anche l'uomo più povero, grazie al telegrafo e al telefono, poteva ormai comunicare con i propri simili disseminati in ogni punto del globo, ora che le macchine per volare avevano cancellato i confini e i contadini russi «ascoltavano dal loro letto i discorsi dei loro compagni di Marsiglia o di Berlino», di colpo si risveglia l'istinto patriottico. «In tutti i paesi, contemporaneamente, la fede nazionalista si riaccende e fece divampare i suoi bagliori. Anche se non esistevano più re, eserciti, aristocrazie, il movimento s'infoitò e assunse un carattere tumultuoso e popolare». (29) Ognuno riprese la sua coccarda tricolore. Tutte le repubbliche regolamentarono con rigore l'uso del telegrafo e del telefono senza fili. Le milizie si riarmarono. Una fiammata di odio che si prolungò per tre anni per poi affievolirsi a poco a poco. Il trionfo delle idee socialiste determinò la ricomposizione dei popoli. I delegati delle repubbliche europee, con sede a Bruxelles, proclamarono la costituzione degli Stati Uniti d'Europa.

Solo l'Inghilterra, pur manifestando la propria simpatia, rifiutò di farne parte. I cinquant'anni che seguirono furono un periodo di disordini rovinosi, turbolenze economiche e miserie sociali. I movimenti popolari non erano più abbastanza forti per protestare.

Dopodiché sorse la dittatura di un comitato composto da quattordici operai preposti all'organizzazione spontanea delle nuove forze sociali. La proprietà privata fu soppressa e venne imposto il collettivismo. Finì così l'«era chiusa» dell'umanità. Ciò nonostante, sul pianeta del 2270, il rischio di guerra non è stato estirpato: i confini degli Stati Uniti d'Europa sono difesi dall'elettricità e protetti da una zona-cuscinetto. Unico soldato, un piccolo uomo con gli occhiali, che, seduto dinanzi a una tastiera, può polverizzare un esercito di cinquecentomila uomini solo premendo un tasto. Ma non è tanto l'aggressione esterna che la federazione deve temere, quanto i «nemici interni». Quelli che vogliono la distruzione totale della civiltà, gli anarchici. Tutti i chimici, gli scienziati, e i letterati lo sono. E la società non è in grado di eliminarli perché l'ordine giudiziario è scomparso. Così come non si possono commettere attentati contro le persone perché ogni cittadino è

dotato di sistemi di difesa elettrici. In quale modo si costituiranno gli Stati Uniti del mondo, non ci è dato sapere.

Il collettivismo immaginato da Anatole France non assomiglia a nessun altro. Non promette né il paradiso in terra né l'uomo nuovo. Il motto Libertà/Eguaglianza/Fraternità è relegato in mezzo ai libri del XIX secolo.

L'idea di libertà, non esistendo più la libertà in natura, non può più esistere nella società. Il fatto che l'anarchia capitalista ne abbia abusato nel corso della sua storia, ha finito per darle un significato univoco, coincidente con la rivendicazione dei privilegi. Anche l'idea di eguaglianza è divenuta un falso ideale.

«Dobbiamo solo fare attenzione a che ciascuno dia tutto quello che può dare e riceva tutto quello di cui ha bisogno». Quanto alla fraternità, sappiamo anche troppo bene come i fratelli hanno trattato i fratelli lungo i secoli. «Non diciamo che gli uomini sono cattivi. Non diciamo che sono buoni. Diciamo che sono, e basta». (30)

6. Americanizzare il mondo.

Nella seconda parte del suo romanzo, Anatole France enumera le nuove zone di opacità e d'incertezza del mondo che, in quest'inizio di XX secolo, impediscono l'avvento dell'armonia tra i popoli. Smembramento dell'Impero cinese da parte delle potenze europee, guerra russo-giapponese, prima disfatta del «potere bianco», solitudine dell'Africa nera, irresistibile ascesa dell'imperialismo americano, con conseguente probabile moltiplicazione delle «guerre per la sovranità industriale»: guerre nelle quali «sarà il cannone a fissare le tariffe, a istituire le dogane, ad aprire e chiudere i mercati». (31)

«L'americanizzazione del mondo è iniziata», fa dire il romanziere a un «pubblicista yankee» di nome Stead. In realtà, chi ha lanciato la formula è stato Theodore Roosevelt: «L'americanizzazione del mondo è il nostro destino», ha dichiarato nel 1898, all'indomani dell'invasione di Cuba mediante il corpo di spedizione statunitense inviato nell'isola con il pretesto di liberare i suoi abitanti dall'Impero spagnolo. (32) Prossimo inquilino della Casa Bianca (1901-908), Roosevelt ha dato le dimissioni dal suo incarico di segretario aggiunto alla Marina e si è imbarcato alla

testa di un reggimento di cavalleria, i Rough Riders, conquistandosi così un prestigio da eroe. La dottrina del «destino manifesto» ha già, a questo punto, tutta una storia alle spalle. Inaugurata da John L.

O'Sullivan nel 1845, ha, all'inizio, legittimato la politica espansionista del presidente James K. Polk. È in suo nome che gli Stati Uniti dichiarano guerra al Messico: il conflitto, concluso con il trattato Guadalupe Hidalgo (febbraio 1848) priva il paese latinoamericano del Texas, del Nuovo Messico, dell'Arizona, della California, del Nevada, dello Utah, di una parte del Colorado e del Wyoming. Convertita in articolo di fede, questa ideologia nazionalista ha trovato nel 1886 il proprio portavoce nella persona del reverendo Josiah Strong, autore di *Il nostro paese* (*Our Country*), apertamente favorevole all'instaurazione di un impero cristiano e anglosassone. Nel 1890 la dottrina del «destino manifesto» trova il proprio teorico e stratega definitivo: Alfred Thayer Mahan, professore del Naval War College, futuro ammiraglio e artefice della potenza navale americana.

Nel 1898, ispirata appunto da Mahan, essa governa la nuova geopolitica americana di conquista dei mari. In direzione dei Caraibi, con il protettorato non solo su Cuba e Puerto Rico, considerati bastioni strategici del «Mediterraneo americano». In direzione dell'Asia, con la conquista delle Filippine, considerata un deterrente contro il «pericolo giallo» (Mahan contribuisce notevolmente a radicare questo pregiudizio) e un preludio all'«era del Pacifico», con prevedibile apertura del futuro canale di Panama.

Ma né Strong né Mahan né Roosevelt avrebbero potuto convincere l'opinione pubblica del loro paese della legittimità dello sbarco all'Avana senza la prima grande campagna mediatica bellicista della storia. È noto il cinismo di cui diede prova William Randolph Hearst, il magnate della stampa che la condusse e che sarà immortalato nel 1941 da Orson Welles nelle vesti del citizen Kane di Quarto potere. Cinismo dimostrato dal messaggio, rimasto celebre, fatto recapitare al suo inviato speciale all'Avana, il reporter e disegnatore Frederick Remington. Al telegramma di quest'ultimo («Niente da segnalare. Tutto è tranquillo. Non ci sarà guerra.

Vorrei rientrare»), Hearst risponde: «La invito a restare. Ci procuri pure le sue illustrazioni. Io procurerò la guerra». Di fronte ai milioni di lettori raggiunti da questa campagna sensazionalista, promossa direttamente da tutti i giornali del gruppo Hearst e indirettamente

dall'agenzia di stampa da lui controllata - alle cui informazioni gli altri giornali sono costretti ad attingere -, i quotidiani avversari, che sono espressione del fronte pacifista e possono contare su appena duecentomila lettori, non hanno alcuna chance. Anche se nelle file del partito della pace figurano il re dell'acciaio Andrew Carnegie, i grandi industriali o i finanzieri di Wall Street, che rifiutano di condividere l'isteria politica dello «spirito di conquista». (33) Lo scrittore-giornalista Mark Twain, attirandosi i sarcasmi degli ideologi delle «invasioni strategiche», propone, di rimando, di cambiare la bandiera degli Stati Uniti: le strisce in nero, e le stelle sostituite da tibie e teschi intessuti con grani di riso. (34) In queste avventure imperiali, il discorso messianico sfiora il delirio.

Esse sono per i nuovi crociati la «manifestazione della Volontà divina», il compimento del «disegno della Provvidenza», della «predestinazione».

«Quello che la nazione ha conquistato in questa espansione, - scrive Mahan invocando esplicitamente la "religione di Cristo", - è un'idea di rigenerazione, un'elevazione spirituale, un seme per una futura azione caritatevole, una possibilità di uscire da sé per andare verso gli altri e comunicare loro il dono che la nostra nazione ha così generosamente ricevuto». (35) A leggere tale testimonianza, si capisce perché gli storici della strategia militare hanno battezzato l'ammiraglio l'«evangelista del potere marittimo».

Theodore Roosevelt, il presidente che ha aperto la nuova era imperiale dell'americanizzazione inventando la politica del big stick (grosso bastone), corollario della dottrina Monroe, riceverà nel 1906 il premio Nobel per la pace, per avere offerto la propria mediazione nel conflitto russo-giapponese (1904), interposto i propri buoni uffici alla Conferenza di Algeciras (1906) e raccomandato il ricorso sistematico alla Corte di giustizia dell'Aia! (36)

NOTE

1 Citato in aulard, *L'opinion publique* cit., pp. 218-19.

2 Cfr. t. ruyssen, *La société internationale*, Puf, Paris 1950, p. 53.

3 E. girardin, *La politique universelle*, Bruxelles 1852. I passi qui utilizzati sono stati desunti dalla voce Assurance in p. larousse, *Le Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle* cit., p. 819.

4 Citato in p. boissier, *Histoire du Comité international de la Croix-Rouge: de Solférino à Tsoushima*, Pion, Paris 1963, pp. 455-56.

5 f. passy, *Congrès international de la paix*, in e. monod (a cura di), *L'Exposition universelle de 1889. Grand ouvrage illustré historique, encyclopédique, descriptif*, Dentu, Paris 1890, vol. II, p. 359.

6 Cfr. *Comptes rendus des débats de la Chambre des députés*, in «*Journal officiel de la République française*», 27 luglio 1885.

7 monod, *L'Exposition universelle de 1889* cit., p. 360.

8 Ibid., p. 371.

9 p. de coubertin, *Mémoires olympiques*, Bureau international de pédagogie sportive, Lausanne 1931.

10 Cfr. f. passy, *Historique du mouvement de la paix*, Giard et Brière, Paris 1904.

11 c.-l. lance, *Préparation de la Société des Nations pendant la guerre*, in munch (a cura di), *Les origines et l'œuvre de la Société des Nations* cit., vol. I, p. 4.

12 Citato in j. b. Scott (a cura di), *American Addresses at the Second Hague Peace Conference*, Ginn, Boston 1910, p. XIII.

13 h. wheaton, *Elements of International Law*, Publications of the Carnegie Endowment for International Peace, Oxford University Press, New York 1936 / Clarendon Press, London 1936, p. 19.

14 tarde, *Les transformations* cit., p. 158.

15 h. decugis, *De l'influence du progrès des communications sur l'évolution des sociétés*, in «*Revue internationale de sociologie*», II (1894), pp. 508-9.

16 Ibid., pp. 516-17.

17 m. fallex e a. mairey, *Les principales puissances du monde au début du XX^e siècle*, Librairie Ch. Delagrave, Paris 1906, pp. VII-VIII.

18 Cfr. l. bourgeois, *Pour la Société des Nations*, Charpentier,

Paris 1910.

19 id., *Solidarité*, Colin, Paris 1912 7, pp. 170-71.

20 t. ruyssen, *La philosophie de la paix*, Giard et Brière, Paris 1904, pp. 11 e 17.

21 Ibid., p. 16.

22 h. la fontaine e p. otlet, *La vie internationale et l'effort pour son organisation*, in «*La vie internationale*», I (1912), fasc. i, pp. 12-13.

23 Ibid., p. 25.

24 Ibid., p. 19.

25 Ibid., p. 17.

26 a. france, *Sur la piene blanche*, Slatkine/Ressources, Genève 1979, p. 187.

27 Ibid., p. 202.

28 Ibid., p. 201.

29 Ibid., p. 238.

30 Ibid., p. 281.

31 Ibid., pp. 297-98.

32 Cfr. c. julien, *L'Empire américain*, Grasset, Paris 1968, p. 59.

33 Cfr. f. williams, *The Right to Know*, Longman, London 1969.

34 Cfr. p. gonzalez casanova, *Imperialismo y liberación en America latina*, Siglo XXI, Ciudad de México 1978, p. 16.

35 Citato in p. a. crowl, *Alfred Thayer Mahan: The Naval Historian*, in paret (a cura di), *Makers cit.*, p. 468.

36 Cfr. Julien, *L'Empire américain cit.*, p. 58.

Capitolo ottavo

Gli Stati Uniti del mondo in tempo di guerra

La Prima guerra mondiale trasforma in un imperativo il vecchio progetto di associazione universale. Il moltiplicarsi dei dibattiti e delle alternative attorno alla forma concreta da dare all'intesa tra gli Stati trova il suo coronamento nella costruzione degli immaginari della comunità mondiale.

È l'ora dei bilanci storici sul cammino verso l'unità percorso finora dall'umanità. Speranze secolari si traducono in piani concreti - uno più ispirato dell'altro di riorganizzazione del mondo. Si affermano nuovi concetti, che aiutano a cogliere meglio la nuova realtà dell'interdipendenza. La Società delle Nazioni, tesa a istituzionalizzare la solidarietà tra i popoli, è solo un pallido riflesso del cambio di prospettive in atto.

1. La perplessità degli intellettuali e dei partiti.

La Grande Guerra apre gli occhi agli «internazionalisti» di tutte le tendenze. Deluso, lo storico Werner Sombart, uno dei più pronti a celebrare prima della guerra le nuove forme di accordi internazionali, ne trae la seguente lezione: «Considerate in sé e per sé, queste intese non hanno nulla a che vedere con l'idea di "fratellanza umana", idea cosmopolita fondata sul bisogno d'amore e di pace. Sono piuttosto il frutto d'interessi concreti e hanno un fondamento essenzialmente razionale. La guerra mondiale ha ampiamente dimostrato come tali accordi non fossero sufficienti per fronteggiare le grandi ondate di ostilità e odio reciproci.

L'internazionalismo non è la via che porta alla pace: se mai è il contrario». (1)

La Seconda Internazionale va in pezzi. Caduta nell'oblio la

dichiarazione finale sulla necessità di resistere all'«imperialismo capitalista» applaudita dai cinquecentocinquantacinque delegati venuti da tutti gli angoli d'Europa al Congresso di Basilea nel novembre 1912, dichiarazione che diceva: «Il Congresso prende atto che tutta l'Internazionale socialista è unita su queste idee fondamentali di politica estera [...]. Opporre al mondo capitalista dello sfruttamento e del sacrificio delle masse il mondo proletario della pace e dell'unione tra i popoli». (2) Il movimento operaio riscopre la nazione e i sentimenti nazionali. Il dogma dello sciopero generale quale premessa alla mobilitazione collettiva rimane lettera morta. La componente parlamentare della socialdemocrazia tedesca vota in massa a favore dell'entrata in guerra, con gran dispetto dei socialdemocratici minoritari, tra i quali Karl Liebknecht (1871-1919), posto sotto sorveglianza dalle autorità e dal partito. A Londra, il Labour Party serra le file a copertura del governo. A Parigi, dopo l'assassinio di Jean Jaurès, i socialisti si rimettono anch'essi alla parola d'ordine dell'Union sacrée. La tattica radicale della «propaganda antimilitarista e antipatriottica», decisa al momento della guerra russo-giapponese dalla Confédération Générale du Travail (Cgt, fondata nel 1895), viene abbandonata. Ecco l'amara constatazione di un rappresentante sindacale dell'opposizione minoritaria, nel dicembre 1914: «Se l'umanità vorrà conoscere un giorno la pace e la libertà in seno agli Stati Uniti del mondo, solo un socialismo più autentico e appassionato che sorga dalle presenti disillusioni, temprato dai fiumi di sangue che oggi ci travolgono, potrà condurvela». (3) Nel settembre 1915, per iniziativa dei socialisti italiani, i delegati di organizzazioni socialiste o sindacali contrarie alla guerra si riuniscono alla Conferenza di Zimmerwald (Svizzera) per prendere atto del fallimento della Seconda Internazionale, anche se rifiutano di approvare la proposta di Lenin di crearne una Terza. Nel gennaio 1916 Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, fondatori in seguito alla rottura della Conferenza di Zimmerwald del movimento spartachista, lanciano lo slogan: «Il nemico è nel tuo stesso paese», in risposta a quello del Kaiser: «Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur Deutsche» («Io non conosco più partiti, conosco soltanto Tedeschi»). (4) In occasione di una seconda Conferenza internazionale organizzata a Kienthal (Svizzera) nell'aprile 1916, Lenin condanna di nuovo la partecipazione dei socialisti alla difesa della loro nazione, anticipando le tesi dell'opera che va preparando, L'imperialismo, fase suprema del capitalismo.

Quanto alle organizzazioni sindacali maggioritarie, riunite a Leeds nel luglio 1916, si interessano soprattutto al trattato di pace che metterà fine alla guerra in corso e che, secondo loro, «chiuderà forse la prima assise degli Stati Uniti d'Europa». Il che darebbe un diverso significato al conflitto, quello di una «guerra di libertà e di liberazione», poiché, grazie ad essa, i «popoli politicamente asserviti» riacquisteranno «l'indipendenza politica ed economica» e saranno posti «al riparo dagli attacchi della concorrenza capitalista». (5) Molti intellettuali si rifiutano di restare al di sopra delle parti.

«Mai lo scontro tra nazioni ha dato origine a tante tesi, controtesi, accuse e giustificazioni teoriche», scriveva già nel 1916 il francese Joséphin Péladan nel suo *La guerra delle idee* (*La guerre des idées*). (6) Malgrado la severità della censura, filosofi, sociologi, moralisti polemizzano sia sulle motivazioni della guerra sia sui modi di uscirne. La crisi delle idee di Diritto, Libertà e Democrazia mobilita intellettuali anche distanti tra loro come Max Scheler, Rudolph Eucken, Edmund Husserl, Georg Simmel, Sigmund Freud, Benedetto Croce, Antonio Gramsci, Bertrand Russell, John Dewey o Emile Durkheim. Lo stesso Henri Bergson pone il suo immenso prestigio al servizio della causa. Tra il febbraio e il marzo del 1917, inviato in missione speciale presso il presidente Wilson, egli lo mette in guardia contro un'applicazione prematura del suo progetto di creazione di una «Lega delle Nazioni», e si adopera per ottenere dagli Stati Uniti il massimo impegno nella prosecuzione delle ostilità. Nell'agosto del 1918 Bergson riparte in missione per cercare di convincere Washington, questa volta con meno successo, a riaprire, dopo la pace di Brest-Litovsk, un secondo fronte all'Est coinvolgendo anche il Giappone. (7) La Fontaine e Otlet, dal canto loro, non aspettano certo la maturazione dei progetti ufficiali di riorganizzazione del mondo per elaborare dei veri piani alternativi di Società delle Nazioni. Quantunque la violazione della neutralità del territorio belga da parte delle truppe tedesche li obblighi a trovare ospitalità all'estero. Il primo pubblica a Boston *The Great Solution : Magnissima Charta*, datando la propria prefazione « Independence Day, July 4, 1915»: un modo per richiamare il modello federale americano, prospettato con sempre maggiore frequenza da organizzazioni come la League to Enforce Peace o la World Court League. Quanto a Otlet, tra il 1914 e il 1919 pubblica non meno di quattro opere sulla futura organizzazione internazionale. Il titolo della prima, pubblicata

nell'ottobre 1914 a Bruxelles e all'Aia, dimostra l'ampiezza del suo progetto politico: La fine della guerra. Trattato di pace universale basato su una Carta mondiale che dichiara i diritti dell'Umanità e organizza la Confederazione degli Stati (La fin de la guerre. Traité de paix générale basé sur une Charte mondiale déclarant les droits de l'Humanité et organisant la Confédération des Etats). Due anni dopo, il libro esce in Inghilterra in un'edizione riveduta. La seconda, I problemi internazionali e la guerra. Quadro delle condizioni e delle soluzioni nuove per l'economia, il diritto e la politica (Les problèmes internationaux et la guerre. Tableau des conditions et solutions nouvelles de l'économie, du droit et de la politique), pubblicata nel 1916 a Bruxelles e a Parigi, è un affresco pluridisciplinare. La terza, intitolata più semplicemente Costituzione mondiale della Società delle Nazioni. Il nuovo diritto internazionale (Constitution mondiale de la Société des Nations. Le nouveau droit des gens), esce a Parigi, dove Otlet vive in esilio, e a Ginevra nel 1917. Infine, nel 1919, appare un suo lungo articolo: La Société intellectuelle des Nations.

2. Per una Società intellettuale delle nazioni.

Otlet passa al setaccio la semantica che designa il processo di superamento delle frontiere nazionali. Ed è il primo a farlo. Deplora, ad esempio, l'uso corrente dei termini «internazionalismo» e «internazionale», troppo connotati, dal suo punto di vista, dalla loro origine anglosassone, anche se deve riconoscere di essere comunque costretto a utilizzarli per farsi capire. Al primo preferisce, per evitare una «sorta di partito preso politico-metafisico», il termine «internazionalità». Al secondo - inesatto, a suo avviso, per designare la «comunità internazionale», come se la comunità umana si potesse confondere con le nazioni e gli Stati - preferisce i termini «sovrnazionale» o «supernazionale», assimilabili a «universale», «umanitario», «mondiale». È Otlet a inventare il termine «mondialismo», le cui connotazioni sono per lui sempre positive. Per cui può affermare che la guerra rappresenta un brutto colpo per il «mondialismo» mentre sviluppa considerevolmente l'«internazionalismo», in quanto rinsalda le relazioni tra determinati

Stati. Otlet non tollera inoltre la confusione tra «internazionalismo» e «cosmopolitismo». Il primo crea una comunità umana sulla base del rispetto delle nazionalità e delle autorità, il secondo è sinonimo di integrazione del genere umano. Infine, Otlet interpreta le espressioni «americanizzazione del mondo» e «imperialismo americano» secondo canoni ormai classici: sogno di egemonia del Nuovo Mondo che perpetua il vecchio progetto di Monroe; progetto di protettorato nel Pacifico; controllo - lungo la linea dell'Equatore - di uno dei passaggi principali, il canale di Panama, appena aperto alla navigazione interoceana nel 1914. (8)

In ognuna delle sue opere Otlet conferma la diagnosi circa l'irresistibile movimento verso l'internazionalizzazione, apportandovi ogni volta nuove prove. Mostra come il progetto di Società delle Nazioni da lui proposto sia, in quanto sistema di alleanza difensiva universale, il compimento naturale del movimento storico verso la federazione e le alleanze. Un progetto di «autorità sovranazionale», garanzia di un «superiore equilibrio», concepito come un sistema misto: da una parte, una federazione di grandi organizzazioni politiche, le quali, sotto il nome di Stati, abbiano già amalgamato i rispettivi interessi sulla base delle divisioni territoriali; dall'altra, una federazione di altre grandi organizzazioni non politiche, le quali, facendo tesoro dell'esperienza delle associazioni internazionali, raggrupperebbe gli interessi sulla base delle singole caratteristiche (lavoro, capitale, sapere, ecc.). Il che implica che il governo si organizzi sia per professioni che per circoscrizioni. Considerata la crescente rapidità delle comunicazioni, non c'è più motivo che tutte le unità governative siano geografiche. È possibile un duplice decentramento del potere: a seconda del luogo, o regionalizzazione, e a seconda della specializzazione. È venuto il momento di riconoscere ufficialmente l'«utilità pubblica mondiale» delle associazioni: l'unico modo, a questo punto, per bloccare i nazionalismi estremi. A ogni sistema di interessi deve corrispondere un sistema di vincoli, intellettuali, morali e giuridici.

E in ogni campo dev'essere lasciato ampio spazio ai rappresentanti della scienza, vale a dire a «coloro che possono porre i problemi obiettivamente e secondo le esigenze degli interessi generali». (9) L'articolo-programma che Otlet aveva pubblicato nel 1912 su «La vie internationale» in collaborazione con Henri La Fontaine, faceva già riferimento alla necessità di delegare una parte del potere pubblico

internazionale, l'«imperium internazionale», alle Associazioni internazionali, in modo da renderle partecipi dell'azione legislativa.

L'organizzazione della nuova vita internazionale è fondata sulla piena libertà degli scambi - quindi sulla soppressione delle dogane, temperata da una regolazione internazionale dei monopoli, cartelli e trust di produzione, distribuzione e trasporto, nonché della circolazione fiduciaria -, e su un «servizio universale di comunicazione». Una delle priorità infrastrutturali è la costruzione di un transmondial - altro termine coniato da Otlet -, una rete che estenderebbe le sue ramificazioni a tutto il globo, un sistema coordinato di trasporti terrestri, marittimi, aerei, e di comunicazioni postali, telegrafiche, telefoniche e radiotelegrafiche. Una banca internazionale finanzierebbe i prestiti alle imprese dichiarate dal parlamento internazionale «di utilità mondiale». Come si può immaginare, Otlet riserva un'attenzione particolare al ruolo che dovrebbe ricoprire, nella reciproca conoscenza dei popoli, il «potere informativo» e il «sistema di pubblicazioni». Un giornale ufficiale dovrebbe essere stampato in tutte le lingue parlate ufficialmente in ogni paese. Per identificare la nuova «comunità supernazionale», Otlet propone di adottare un simbolo: un sole arancione su fondo bianco e, come stemma, un globo terrestre con la scritta: «Per Orbem Terrarum Humanitas Unita». (10) La sede di questo organismo sovranazionale dovrebbe essere posta nella capitale di un paese neutrale, "internazionalizzato". Di anno in anno e di opera in opera, Otlet perfeziona il proprio progetto muovendo dal generale al particolare, di pari passo con l'evoluzione del conflitto, senza però mai venir meno al programma iniziale. Per cui il suo contributo del 1919, più mirato dei precedenti e volto a compensare quelle che appaiono essere le carenze più evidenti della vera Società delle Nazioni, chiama in causa gli «organi intellettuali necessari alla creazione di una civiltà universale». Otlet vi sviluppa il suo concetto di organizzazione del «potere dello spirito» da parte della scienza. Questa «Repubblica intellettuale» verrebbe esercitata attraverso un «Congresso mondiale», il quale assicurerebbe così una struttura permanente a tutte le associazioni internazionali di studio, frutto della federazione delle diverse organizzazioni nazionali, ed elaborerebbe dati razionali in grado di condizionare positivamente le passioni individuali e il brutale egoismo degli interessi personali. La società civile ne risulterebbe "illuminata" e potrebbe quindi non solo universalizzare le unità e i metodi ma fissare

anche «in base alle conferme dell'esperienza i migliori modelli sociali e i migliori standard sociologici». (11) Condorcet e Comte si sarebbero certo detti favorevoli a questo progetto di « Società intellettuale delle Nazioni».

3. Geddes e il «genius loci».

Otlet vede nella guerra mondiale un « mezzo di comprensione reciproca». E trova perciò nel conflitto - a suo modo un grande momento di lucidità lungo il cammino dell'umanità verso l'unità - motivi per credere nella perfettibilità del mondo. Lo scozzese Patrick Geddes (1854-1932) ragiona allo stesso modo. La guerra rivela la formidabile capacità di resistenza di un popolo. L'importante è cogliere questo slancio della popolazione e prolungarlo in tempo di pace. «Occorre, - fa notare Geddes additando come esempio la coesione di un reggimento al fronte, - accelerare la sociologia della pace utilizzando la psicologia della guerra». (12) Bisogna inventare degli «equivalenti morali della guerra» e «nobilitare le energie affermative». Una concezione redentrice della guerra che acquista tanto più risalto se si pensa che sia Otlet che Geddes perdono i propri figli al fronte.

La fede in una «rinascita sociale» e in una «purificazione morale» quali conseguenze della guerra è condivisa da molti contemporanei. Il giovane Antonio Gramsci (1891-1937) esprime nell'aprile 1916 questa tensione eccezionale verso l'ideale ricollegandosi al messianismo aeronautico di Victor Hugo: «L'aria non offre possibilità di confini scellerati e di poliziotti che vi frugano le valigie e vi domandano il passaporto. Essa è di tutti e per tutti, e abbraccia con le sue correnti colossali come in morbide braccia tutta l'umanità senza distinzioni di Stati e di colori». (13) Nel febbraio 1917 Gramsci redige da solo «La Città Futura», un «numero unico» dal titolo evocativo, censurato in più punti dal governo, nel quale il futuro fondatore del Partito comunista italiano invita i giovani ad «avvertire nell'aria un soffio nuovo» e ad impegnarsi a «fare la storia», costruendo un ordine nuovo, un ordine che assicuri il massimo della libertà in cambio di un minimo di obbedienza, e in cui la disciplina come sottomissione meccanica sia sostituita dalla disciplina come capacità autonoma di pensare e agire. (14)

Per Patrick Geddes, il pilota è una figura emblematica dell'era neotecnologica che si va preparando. È il cartografo del mondo, quello che traccia i mapping più minuziosi. (15) Grazie alla sua mediazione può schiudersi uno sguardo nuovo - capace di conciliare etnografia e studio della prospettiva - sui modelli di vita e di struttura territoriale. Il territorio, per Geddes, è il punto di coagulo di tutte le analisi, il terreno d'incontro di teoria e pratica. Educato alla biologia darwiniana da T. H. Huxley e professore di botanica, Geddes si è via via indirizzato verso la «scienza delle città» e gli «studi regionali», discipline che ha iniziato a formalizzare dal 1904 in un rapporto per la Fondazione Carnegie intitolato Lo sviluppo della città. Studio su parchi, giardini e istituzioni culturali (City Development. A Study of Parks, Gardens and Culture Institutes) e a mettere in pratica attraverso il «Town Planning Movement» e le garden city. Geddes fa parte di quel manipolo di intellettuali cosmopoliti affascinati dall'evoluzione tecnologica che hanno saputo conciliare l'orizzonte mondiale con l'ancoraggio a un determinato territorio.

Residente a Edimburgo, egli viaggia in Palestina e in India per impiantarvi progetti di università (Gerusalemme) e di città (Madras, Bombay, Calcutta) o proporvi la propria Town Planning Exhibition. E nelle sue peregrinazioni incrocia spesso Otlet, il quale, mosso dal medesimo desiderio pedagogico, cerca come lui di combinare ricerca sociologica e impegno riformatore (alla Conferenza per l'educazione mondiale organizzata a Edimburgo nel 1925 presenteranno insieme il progetto Mundaneum, un piano urbanistico per una «grande città della cultura»), Geddes è soprattutto, a partire dall'ultimo decennio del secolo, lo scienziato e animatore dei Summer Meeting, incontri - organizzati sempre a Edimburgo - in cui l'insegnamento teorico si sposa indissolubilmente alla pratica del territorio. Divenuti un punto d'incontro intellettuale, i Summer Meeting ospitano molto spesso personalità rimaste ai margini dell'establishment universitario, come Élisée Reclus e Pétr Kropotkin, oppure i discepoli di Frédéric Le Play. In occasione dell'Esposizione universale del 1900 a Parigi, Geddes allestisce l'«Ecole Internationale», uno spazio dove per quattro mesi un centinaio di professori di tutte le nazionalità tengono più di ottocento lezioni in quattro lingue e tracciano con i loro studenti un bilancio del secolo, a partire dagli artefatti esposti dagli stessi promotori dell'Esposizione.

The Making of the Future: così si intitola la collana fondata da Patrick Geddes in collaborazione con il sociologo Victor Branford e destinata ad accogliere opere sulla «ricostruzione» del mondo del dopoguerra e sulla ricerca dei metodi meglio rispondenti all'«ondata crescente di un nuovo vitalismo». Il primo libro della collana esce nel 1915, frutto della collaborazione tra lo stesso Geddes e l'economista Gilbert Slater, e s'intitola Idee in guerra (Ideas at War). La tesi dell'opera è che la guerra non si riassume nello scontro degli eserciti ed è piuttosto un confronto/scontro tra «forme culturali». Lo stato di guerra (wardom) è infatti solo la manifestazione estrema di un insieme complesso di istituzioni e di processi sociali, politici ed economici, oltre che delle forze spirituali, emotive e intellettuali che vi trovano espressione. In questo senso, diviene inevitabile la critica radicale alle idee della filosofia tedesca, idee che hanno plasmato l'intero insegnamento universitario. La lotta contro gli «idealismi astratti» che essa ha diffuso è, per Geddes e Slater, una condizione irrinunciabile, senza la quale l'umanità non potrebbe ritrovarsi unita attorno al progetto di costruzione di una civiltà migliore. Il solo modo per rendere il popolo protagonista della vita sociale è sostituire questi «idealismi» con degli «ideali concreti».

L'approccio concreto o «umano» di Geddes ha un referente preciso: l'opera di Frédéric Le Play (1806-82), simbolo dell'«interprete», l'inventore delle inchieste monografiche, non solo sulle famiglie operaie ma su comuni e regioni, imprese e industrie.

Misconosciuto nel suo paese, Le Play ha condotto le proprie inchieste, oltre che in Francia, nel resto d'Europa o nelle steppe 246 dell'Asia. (16) Sulla scia sua e dei suoi continuatori, Geddes scopre un metodo che definisce «pratica del mapping», ossia la precedenza data alla ricerca dei fatti attraverso i regional surveys, la loro classificazione e la loro comparazione. I dati raccolti nel corso di queste inchieste sociologiche globali consentono di disegnare lo scenario del «dramma regionale» e dei suoi interpreti, e di istituire un approccio urbanistico teso a recuperare il genius loci, lo spirito del territorio. L'urbanista scozzese coniuga inoltre questa focalizzazione del territorio con una vera e propria filosofia della storia, facendo proprie le analisi di Auguste Comte sugli «stadi dell'evoluzione sociale»: una convergenza tra il micro e il macro che deve costituire il punto d'unione tra il genius loci e l'umanità, secondo una logica del tutto ignorata, a parere di Geddes,

dalle due scuole sociologiche dominanti, l'empirista e la speculativa, ancora incapaci di ragionare in termini globali. Il difetto è connaturato alla struttura stessa dell'insegnamento universitario, insiste Geddes, il quale riconosce invece un debito intellettuale nei confronti dei lavori di Kropotkin sul potere di decentramento delle forze neotecnologiche. (17)

«I mali della civiltà sono mali della città». (18) Lo spazio nevralgico del nostro tempo, e dunque anche della guerra, è la città. È lì che bisogna aggredire il male. La guerra mondiale è il prodotto dell'«era meccanico-imperial-finanziaria», la quale ha prodotto a sua volta quei fratelli gemelli che sono il militarismo di Berlino e il «finanziarismo», o profiteering, di Londra. Città industriali sovrappopolate, cantieri, fabbriche sono inconcepibili senza la comparsa delle macchine a vapore e delle ferrovie: «paleotecnologie» che hanno strutturato il mondo occidentale in «megapolis budgetivore», in «città imperiali», «assiroidi», che, da Roma a San Pietroburgo, da Londra a Parigi, da Berlino a Vienna, risucchiano villaggi e territori attraverso il loro sistema centralizzato di strade, ferrovie e carta stampata, e cercano di imporre un world dominion, di cui la Weltpolitik del potere prussiano è solo una manifestazione tra le tante. La «monetarizzazione» e il marketeering hanno permeato tutte le attività della vita individuale e collettiva, e gli individui vi si sono adattati istintivamente, «lottando per sopravvivere in un regime apparentemente pacifico ma in realtà assai prossimo alla guerra». (19) In un regime in cui i mezzi hanno preso il posto dei fini, il filosofo, a sua volta, non può che lasciare il posto al Mammonsopher, all'idolatra di Mammone. E il fatto che la city, l'antica polis, sia divenuta il centro della finanza e degli scambi mondiali dà la misura di come sia cambiato il contenuto delle categorie capi/popolo, emotivi/intellettuali, i quattro gruppi sociali che Comte considerava fondamentali per l'organizzazione di qualunque società in qualunque epoca.

Come federare le città ancora libere e i loro territori? Quali forme di unione immaginare per impedire l'assoggettamento alla metropoli? È per rispondere a domande come queste che Branford e Geddes fondano la collana *The Making of the future*, aggiungendo che proprio lì sta «la sostanza del "problema federale", la cui soluzione è stata da sempre procrastinata da parte del mondo occidentale». (20) Da sant'Agostino a Morris, l'U-topia ha creato la città che non esiste in alcun luogo. Ma oggi le innovazioni tecnologiche - le applicazioni dell'elettricità, il

radio, il controllo del rumore o il trattamento dei rifiuti - stanno cambiando le cose.

E, per la loro natura «geotecnica», sono a disposizione dell'umanità.

Grazie ad esse, ormai, è possibile sfuggire alle logiche della deterritorializzazione e riancorare la città a un luogo geografico. Esistono insomma tutte le condizioni per la realizzazione dell'Eu-topia, per l'effettiva fruibilità di questo luogo di bellezza e benessere. Eutopia è, a ogni livello, la fine dei monopoli e delle megalopoli, è l'avvento di una società decentralizzata, è il ritrovamento dell'intimo legame che unisce il focolare domestico, il locus, la città, il territorio, la nazione e l'umanità, in una «spirale ascendente degli spazi ambientali» la cui integrazione è garanzia di una civiltà planetaria. Una civiltà in cui la convergenza dei vari livelli geografici coinciderà con la fine della separatezza tra l'educazione e la vita, il lavoro e il tempo libero, la vita e il lavoro, la natura e la città.

Questa ricostruzione globale dell'ecologia sociale e culturale del primo dopoguerra presuppone che l'Università diventi un'istituzione «militante» e abbia termine l'iperspecializzazione, la frattura tra la città e il lavoro accademico, tra una disciplina e l'altra, tra i teorici e i pratici. E implica inoltre una mobilitazione generale delle energie spirituali: cittadini coscienti e preoccupati del loro dovere che abbiano interiorizzato l'«abitudine eutopiana di pensare»; e uno Stato nuovo, in cui il «ministero della Guerra» lasci il posto a un «ministero della Pace».

In un mondo nel quale le nuove città si riconcilieranno con il loro territorio, non potrà esistere una «sola autorità sovranazionale», un solo potere federale: ne esisteranno molti. Geddes non nasconde il proprio scetticismo nei confronti del progetto wilsoniano di «Lega delle Nazioni», trova troppo diplomatica la Società fabiana e non si aspetta molto dalla rivoluzione sovietica (fa riferimento ai fatti di Pietrogrado coniando il termine Retrogrado).

Per lui, l'alternativa sta in una soluzione intermedia, una terza via tra capitalismo e socialismo. In ogni ambito del pensiero o dell'azione gli esperti stabiliranno il centro urbano che riterranno il più consono alla loro disciplina specifica. Per cui i botanici del mondo intero potranno avere come capitale Auxerre, gli archeologi Atene, i chimici Cambridge, gli ottici Jena, e così via. E ciascuna di queste nuove

capitali eserciterà un'autorità vera e priva di coercizioni. (21)

Geddes interpretava - o faceva credere di interpretare - il motto di Voltaire «Dobbiamo coltivare il nostro orto» in senso lato.

«Solo dopo aver utilizzato come orto il più piccolo e sperduto appezzamento di terreno, - spiegava, - si è davvero pronti per la più importante di tutte le lezioni della geografia mondiale». (22) Quel che è certo è il suo concetto relativo al nesso inscindibile tra la world civilization e il genius loci, un legame che, nella catena delle interdipendenze tra i vari «ambienti», assicura il contributo delle culture particolari all'universale. La problematica sollevata dalla divaricazione città/territorio è valutabile solo nella prospettiva di una rivalorizzazione delle risorse culturali ed economiche del luogo. Un'idea che non mancherà di affascinare, nel 1925, Henri Bergson - allora presidente dell'Istituto internazionale di Cooperazione intellettuale, il comitato culturale interno alla Società delle Nazioni -, il quale chiederà a Geddes un rapporto sulla connessione tra i popoli e l'educazione. Quanto alla filosofia eutopiana, ebbe una risonanza profonda tra gli urbanisti. In particolare Lewis Mumford. E se pensiamo che la triade Kropotkin-Geddes-Mumford spingerà a sua volta il canadese Marshall McLuhan a rileggere, negli anni Cinquanta-Sessanta, la storia della capacità strutturale delle tecnologie della comunicazione, capiremo ancora meglio l'importanza di questa fase nella formazione della nozione di «villaggio globale». Il problema, con McLuhan, sarà che lo studioso, travolto dal profetismo tecnologico e dall'entusiasmo mediatico, sottovaluterà proprio l'elemento che ha fatto della chiave di lettura di Kropotkin e Geddes un atto di intelligenza politica del mondo: la necessità di pensare l'unificazione del pianeta per merito della tecnologia partendo dalle differenze, dalle distinzioni e dalle diversificazioni.

Qualsiasi somiglianza tra i progetti di Otlet o Geddes e il patto, o covenant, della Società delle Nazioni grazie al quale vede la luce la Conferenza di pace di Parigi nell'aprile 1919 è evidentemente casuale.

4. Sri Aurobindo: la diversità nell'unità.

I dibattiti sull'organizzazione del mondo dopo la Grande Guerra

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

sono un'occasione per fare ascoltare anche la voce di quegli intellettuali che appartengono a culture diverse da quella occidentale.

I nazionalisti indiani si sentono doppiamente coinvolti dalle diatribe sulla forma che assumerà il nuovo ordine del mondo nel dopoguerra: la costituzione della loro nazione in una nuova «unità imperiale federata» fondata sul Home Rule (autonomia interna) appare loro ineluttabile; come appare altrettanto ineluttabile il confronto tra le diverse concezioni della nuova istituzione mondiale destinata a unire tutti i popoli del pianeta. «Era necessario un grande choc per accelerare e trasformare le cose, - spiega Sri Aurobindo nel 1916, - e rendere manifesta questa sottile unità organica, rivelare l'esigenza di una più stretta unità organizzata, crearne le condizioni; questo choc si è prodotto con la Grande Guerra.

È nata l'idea di uno Stato mondiale o di una Nazione mondiale, ed è nata non solo nella dimensione speculativa dei pensatori, ma anche nella coscienza stessa dell'umanità, dettata dalla necessità di questa nuova esistenza comune». (23)

Sri Aurobindo (1872-1950) è l'ultima grande figura del cosiddetto Rinascimento indiano, movimento iniziato da Rammohun Roy (1772-1833) e radicato tanto nel patrimonio spirituale indiano quanto nella filosofia dei Lumi. Un movimento che conta tra gli altri Bankim Chandra Chatterji, Rabindranat Tagore, Vivekananda o Jatin Mukherjee. Due anni prima della morte, Roy stesso fece avere a Talleyrand, allora ambasciatore di Francia a Londra, un progetto istitutivo di un congresso multinazionale «composto da un egual numero di membri» in rappresentanza dei parlamenti di ciascun governo costituzionale, e destinato a regolare in via amichevole tutte le divergenze di ordine politico o commerciale eventualmente insorte tra due nazioni. (24) Pierre Leroux, che lo cita nella sua opera *L'umanità* (*De l'humanité*, 1840), è rimasto sicuramente affascinato dalla sua difesa di una «religione universale»: dai contributi che restituiscono un'immagine ben più interattiva della storia delle idee a quelli che proiettano le analisi di Hegel sulla storia indiana, e gli suggeriscono le ragioni del «fatale destino» di asservimento dell'India all'Europa della ragione e dello spirito universale. «L'India, - scriveva il filosofo tedesco, è una formazione ancora esitante, esternamente immobile e fissa, ma interiormente compiuta e completamente sviluppata. È sempre apparsa il paese del desiderio, e appare ancora oggi un paese delle meraviglie,

un mondo incantato [...]. Bisogna incalzare più dappresso questo carattere sognatore, principio della natura indù.

Nel sogno, l'individuo cessa di pensarsi come individuo determinato, quell'individuo che esclude tutti gli oggetti tranne se stesso.

Nello stato di veglia io esisto per me, il resto rimane, rispetto a me, esterno e fisso, come io rimango fisso rispetto al mondo esterno». (25) Dal settembre 1915 al luglio 1918 Sri Aurobindo pubblica, sulla rivista «Arya», circa quaranta articoli, che poi raccoglie in un libro pubblicato a Madras nel 1919 con il titolo *L'ideale dell'unità degli uomini* (*The Ideal of Human Unity*). Sono articoli in cui difende la tesi evoluzionistica secondo la quale l'unità della specie umana è inevitabile. Essa fa parte del piano finale della Natura.

La famiglia, la comunità, il clan o la tribù, la classe, le città-stato o le federazioni tribali, la nazione, l'impero sono altrettante tappe di quel costante allargamento che porta gradualmente l'individuo verso «l'universalità finale». Tuttavia l'esperienza dell'umanità dimostra che l'unità sociale e politica non è un bene in sé, tanto forti si rivelano gli «egoismi collettivi». Il fatto che «l'Europa non abbia rinunciato alla pretesa di guidare il resto del mondo negli interessi della civiltà (vale a dire della civiltà europea) e di porre l'adozione di tale civiltà quale condizione per l'accesso delle culture asiatiche a un qualunque grado di eguaglianza o di libertà» non è compatibile con una riorganizzazione del mondo sulla base del principio ideale dell'eguaglianza. Il torto del positivismo è stato quello di aver inteso formulare i dogmi della «religione dell'umanità» su un «fondamento troppo ottusamente e troppo rigidamente razionalista per poter essere accettato anche dall'Età della Ragione». (26) Sono così riapparso nuovi idoli, primi tra i quali lo Stato e la Scienza, «idolo in veste moderna». Ora, nessun idolo deve prendere il posto dell'umanità, nemmeno la nazione o la famiglia. Per provarlo, Aurobindo sballotta il suo lettore dall'Europa all'Asia, dall'India all'Irlanda, dai precetti cristiani alle massime della filosofia indiana, interrogandosi inoltre sulla diversità delle lingue, la fattibilità degli «Stati Uniti d'Europa», l'idea della Lega delle Nazioni, le tappe della formazione dell'unità mondiale, la guerra e la necessità di un'unità economica.

Il genere umano, proiettato suo malgrado in un conflitto di portata mondiale, si trova a un bivio, nel suo cammino verso agglomerati

sempre più grandi. O imbocca la strada che lo porterà a un «sistema unitario meccanico», premessa di una «mera unificazione economica, politica e amministrativa», sacrificando le culture particolari e le tradizionali distinzioni naturali e storiche - in altre parole, uno Stato mondiale rigidamente organizzato che, sulle orme della passata evoluzione dello stato-nazione, centralizza e uniforma tutto con la sola forza del meccanismo disciplinare, senza lasciare spazio alcuno alla vita degli individui che non vi si sottomettono. Oppure opta per un'«Unione mondiale libera, elastica e progressiva», un'«unità complessa fondata sulla diversità», che comporta il riconoscimento del «diritto dei popoli a disporre di se stessi». (27) Conta poco che questa Unione abbia la forma di una federazione compatta o di una semplice confederazione dei popoli.

Conta la ricerca di un'organizzazione di vita comune che dia libero corso alle varie disposizioni degli individui e agli scambi tra individui diversi, rivitalizzando la «forza del nazionalismo idealista», rifiutando un certo internazionalismo insofferente delle «piccole idee», dei «piccoli paesi», delle «piccole nazioni», e «trovando un rimedio a quei sentimenti separatisti che sono tuttora inestinguibili». (28) La «religione dell'Umanità» formalizzata dal razionalismo positivista ha consentito di operare solo sui meccanismi esterni della società, il «mentale esteriore». Sforzandosi di stabilire una libertà, un'eguaglianza e una reciproca intesa sul piano politico, sociale e legale, i suoi sostenitori hanno dimenticato che questo triplice ideale è realizzabile solo se si fonda su un cambiamento del «modo di vivere interiore dell'uomo». È questo il senso vero della nuova «religione dell'Umanità», una religione che non sarà mai un sistema, o un credo, o una fede intellettuale, o un dogma, o un rito esteriore, e che non parlerà di democrazia, aristocrazia e autocrazia, collettivismo e individualismo, imperialismo e nazionalismo, Stato e comunitarismo, capitalismo e socialismo, come di categorie metafisiche.

Ma agirà piuttosto sull'«anima della specie», e non affiderà tutte le speranze di unità universale alle dinamiche di unificazione economica, tecnica e militare dettate dai grandi centri di potere mondiali.

5. La «America Nuestra» tra due imperialismi.

Per l'America latina, la Prima guerra mondiale rappresenta una svolta nella presa di coscienza della necessità di preparare l'unità del subcontinente.

Nel settembre 1914 lo scrittore uruguayano José Enrique Rodó, figura emblematica dell'intellighenzia latino-americana, pubblica sul giornale

«La Razón» di Montevideo un articolo intitolato La causa della Francia è la causa dell'Umanità, incitando le autorità del suo paese ad aderire a questa «causa». Rodó scrive: «Non dimentichiamolo. Per gli elementi reazionari e guerrafondai del vecchio continente l'America, l'America Nuestra, non ha mai cessato di essere la "preda coloniale", il paese leggendario aperto all'immaginario della conquista. Un imperialismo nazionale europeo, vincitore sul resto del mondo, e quindi senza più alcun contrappeso al suo potere, significherebbe nel futuro immediato dei nostri popoli una minaccia tanto più forte e consistente in quanto favorirebbe l'azione dell'altro imperialismo, quello americano, che approfitterebbe della comune consapevolezza del pericolo per consolidare senza scrupolo alcuno il suo "scudo" protettivo». (29) L'inquietudine di Rodó era al di sopra di ogni sospetto retorico, essendo stato proprio Rodó, nel 1909, l'autore del discorso di benvenuto con il quale il suo paese aveva accolto la visita di Anatole France.

Un discorso nel quale egli aveva spiegato come, malgrado la dipendenza ancora molto marcata nei confronti dello « spirito europeo», della scienza e dell'arte del Vecchio Continente, fosse in atto nell'America latina un processo di emancipazione del pensiero.

E come si trattasse solo del primo passo verso la realizzazione del progetto troppe volte rinviato della Patria grande y unica, il piano di Bolívar che avrebbe unito las muchas patrias, dal Rio Grande alla Patagonia, e avrebbe indicato la strada per la loro integrazione nella civiltà universale. Alla fine del XIX secolo, l'invasione strategica delle isole di Cuba e Puerto Rico da parte del corpo di spedizione americano aveva già accentuato il senso di appartenenza dei latinoamericani a una comunità continentale. La rivoluzione messicana del 1911, una delle prime rivoluzioni antimperialiste, non poteva che rafforzarlo. Sono questi, del resto, i due eventi fondamentali che indurranno in seguito gli storici latinoamericani a rifiutarsi, a differenza dei loro colleghi europei

e statunitensi, di far coincidere l'ingresso del loro continente nel XX secolo con l'inizio della Prima guerra mondiale, e a farlo risalire al 1898, data dell'irruzione di nuove forme di dominio di portata planetaria.

Un dato è certo: è a partire da questi due eventi che una generazione intellettuale ha iniziato a formulare un progetto antioligarchico e antimperialista che diventerà parte integrante dell'identità latinoamericana. (30) Senza un simile retroterra culturale è praticamente impossibile comprendere l'impatto della Prima guerra mondiale in quest'area del mondo.

All'inizio del 1918 scoppia nella città di Cordoba, in Argentina, la rivolta studentesca contro le strutture clericali e oligarchiche dell'istituzione universitaria. L'idea della riforma universitaria si allargherà a macchia d'olio a tutta l'America latina e darà origine nel 1925 alla cosiddetta Unione latinoamericana, culla di una nueva generación americana di matrice intellettuale, il cui impegno dà luogo in molti paesi alla formazione di partiti e movimenti politici rivoluzionari di marca antimperialista, contrari sia al progetto panamericano di Washington sia all'influenza dei modelli europei. Basta leggere, in proposito, uno dei primi manifesti redatti nel 1918 da Saúl Alejandro Taborda, uno dei portavoce del movimento argentino degli studenti universitari, per non avere dubbi sul fatto che la guerra in Europa stia innescando un processo di radicalizzazione. «L'Europa ha fallito. D'ora in poi non sarà più in grado di guidare il mondo. La Nostra America (América Nuestra), prendendo coscienza di tale evoluzione e delle cause di tale disfatta, deve trarre insegnamento dalla storia e raccogliere il sacro fuoco della civiltà. E deve farlo al più presto, affinché la dominante mania dell'uropeizzazione ad ogni costo non ci impedisca di essere originali, ossia americani, nella creazione di istituzioni civili e politiche che preservino la nostra identità. Così che la Nostra America (América Nuestra) non sia costretta a pensare, sentire e volere come pensa, sente e vuole l'Europa. Siamo solo riusciti a rendere più difficile il nostro messianismo, consacrando istituzioni che lo negano e lo tradiscono.

Abbiamo, per dichiararci liberi, invocato Rousseau, e ci siamo volontariamente e deliberatamente sottomessi a Machiavelli!». (31)

6. La seduzione dell'idealismo wilsoniano.

«Arrivò a Parigi il 14 dicembre 1918 e sappiamo che vi fu ricevuto come il Messia di un nuovo Vangelo». (32) Il presidente Thomas Woodrow Wilson (1856-1924), perché è di lui che si tratta, raccoglieva il frutto dei suoi discorsi sulla necessità di dare vita a una «società generale delle nazioni», pronunciati con grande effetto a partire dal 1916. Agli occhi del mondo egli appare, per usare le espressioni più in voga, come un «capo spirituale», un «apostolo dell'idea di solidarietà tra i popoli», un «Mosè che guiderebbe le nazioni verso la terra promessa in cui le guerre sarebbero proibite e i blocchi sconosciuti». (33) Dopo le prime prese di posizione presidenziali, i giuristi degli Stati Uniti non perdono occasione per vantare il modello federale. Per James Brown Scott, presidente dell'Istituto americano di diritto internazionale, la Confederazione del 1777 è «la sola, grande, felice e duratura unione di Stati che si possa trovare negli annali della Storia». Riportare alla memoria questa realizzazione dell'«idealismo pacifico» è dunque indispensabile se si vuole «convincere la gente del fatto che un progetto di Società delle Nazioni non ha nulla di utopico». «Ormai non è più necessario innovare, è solo necessario seguire la via tracciata e indicata dagli Stati sovrani del Nuovo Mondo». (34) Contestualmente, si pone naturalmente in primo piano l'Unione panamericana - creata per iniziativa del Dipartimento di Stato nel 1889 ma così chiamata solo a partire dal 1910 - come uno degli esempi dell'integrazione del modello originario in una realtà macrocontinentale.

Poco importa che un simile surrogato del piano di Bolivar si riveli già all'epoca un'unione fittizia. Una medesima finzione viene messa in campo dal presidente Wilson quando comunica agli americani il suo progetto di Lega delle Nazioni, e per farlo rispolvera la dottrina secondo la quale gli Stati Uniti, in nome degli interessi e della sicurezza nazionali, si sono riservati un imprevisto diritto d'ingerenza negli affari dei loro vicini del Sudamerica: «Ciò che io vi propongo, ciò che io proporrò al mondo, è che le Nazioni adottino di comune accordo la dottrina del presidente Monroe come dottrina universale». (35) Dalla fine di dicembre del 1917, con la rottura delle relazioni tra gli Alleati e il regime di Pietrogrado, la propaganda (è questo il termine usato) a favore delle proposte di Washington si arricchisce di un nuovo argomento: «Il popolo americano non ha niente a che fare con il falso

internazionalismo di Lenin e di Trockij, di Liebknecht e degli altri simpatizzanti dell'Internazionale dei lavoratori». (36)

L'8 gennaio 1918, mentre si svolgono i negoziati di Brest-Litovsk tra i due imperi centrali, il presidente Wilson enuncia in un messaggio pubblico al Congresso i suoi famosi «Quattordici punti». Il primo riguarda l'istituzione di una «Lega delle Nazioni» con il compito di «fornire garanzie reciproche d'indipendenza politica e d'integrità territoriale sia ai grandi che ai piccoli Stati». I cinque primi punti sono di carattere generale: la fine degli accordi segreti e la messa a punto di una diplomazia che «proceda sempre in modo aperto di fronte all'opinione pubblica»; la libertà assoluta di navigazione sui mari; l'abolizione di tutti gli impedimenti economici; la riduzione degli armamenti; una «regolamentazione libera, sincera e assolutamente imparziale di tutte le pretese coloniali». Gli altri punti riguardano modifiche territoriali (in particolare l'applicazione del principio delle nazionalità).

Ex professore di economia all'Università di Princeton ed ex preside dell'istituto, Woodrow Wilson è una delle rare personalità pubbliche americane provenienti dal mondo universitario. Una padronanza e un'esperienza che gli consentono, ad esempio, di trattare da pari a pari con Henri Bergson e di esserne gratificato.

Alle elezioni del 1912, appoggiato da un settore del Partito democratico, ha ottenuto la vittoria sulla base di un programma dai toni di crociata battezzato New Freedom. In politica interna, Wilson condanna il potere dei trust e cerca di limitare gli «effetti immorali» prodotti dalla sovrabbondanza di capitali. In politica estera, punta tutto sulla «missione di pace» che è dovere degli Stati Uniti svolgere nei confronti del mondo intero. Una pace che il presidente vorrebbe conforme all'ideale di «pace perpetua» teorizzato più di un secolo prima da Immanuel Kant. (37) Il suo progetto è fare della Lega il «tribunale dell'opinione pubblica» (court of public opinion), un tribunale in cui la «coscienza del mondo» possa esprimere il proprio verdetto su ciò che corrisponde a una «buona causa» o a una «cattiva causa». Il suo concetto di «diplomazia aperta», fondata sulla pubblicazione dei trattati, l'annullamento delle clausole segrete e la ricerca imparziale dei fatti in tema di controversie internazionali, mira a fare della Lega il forum in cui si possano discutere tutte le questioni inerenti alla «coscienza morale dei popoli liberi». Ecco perché, al pari di Kant, Wilson non nasconde la

propria ostilità all'ingresso dei governi autocratici nella nuova organizzazione. Egli ritiene che vi sia nel mondo un numero sufficiente di nazioni democratiche in grado di unirsi e instaurare sul piano dei rapporti tra Stati una «discussione civile» analoga a quella che gli individui-cittadini sono già riusciti a stabilire tra loro all'interno di ciascuna nazione libera. Il self government che definisce i popoli liberi è tutt'uno con il principio di nationalself determination. L'idea wilsoniana della Grande Guerra è quella di un conflitto contro l'imperialismo, di una guerra di liberazione delle piccole nazioni, assoggettate dal militarismo e private della facoltà di determinare il proprio modello di governo. Wilson, in questo, è coerente con le tesi di un settore del Partito democratico, il quale, nell'ultimo scorcio del secolo, ha promosso una campagna contro la posizione apertamente imperialista del Partito repubblicano. (38)

«The world must be made safe for democracy»: lo slogan esercita un notevole fascino su molti settori della sinistra sindacale e socialista, i quali vedono in Wilson un campione del «progressismo», magari solo perché lo sentono parlare della guerra mondiale come di una «guerra di liberazione».

Pochissimi sono disposti a riconoscere le evidenti contraddizioni di cui è intessuta la dottrina ant imperialista wilsoniana. Nel 1914 Wilson fa intervenire in modo spettacolare i marines in Messico, e ripete l'esperienza nel 1916 con il tentativo fallito di catturare Pancho Villa. Nel 1915 la politica del big stick colpisce Haiti, dove si scontra nel 1917 con un'insurrezione organizzata: i marines lasceranno l'isola solo nel 1934.

Nel 1916 è la volta dell'occupazione della Repubblica Dominicana, che si prolungherà per otto anni. Nel 1917-18 hanno luogo due interventi militari a Panama, e in entrambe le occasioni i marines si trovano al centro di scontri cruenti. Ogni pretesto è buono.

Quando nel 1917 il generale John J. Pershing (1860-1948), comandante in capo del corpo di spedizione degli Stati Uniti, sbarca in Francia, è reduce dalla «spedizione punitiva» che ha guidato nel Chihuahua (Messico). E ha iniziato a conquistarsi i galloni di comandante supremo con i suoi interventi a Cuba e nelle Filippine. (39) L'adesione alle tesi del presidente Wilson sul nuovo ordine mondiale è talmente cospicua che, quando egli sbarca a Brest, una delegazione

sindacale francese tenta di fargli avere una missiva firmata dai militanti delle federazioni e delle unioni sindacali. In esergo, una frase tratta da uno dei messaggi wilsoniani del 1917: «La Storia è a una svolta decisiva; gli occhi dei popoli si sono aperti e vedono». E una dichiarazione: «La proclamazione dei vostri quattordici punti, che segna una data nella storia del mondo, è stata per noi un bagliore nelle tenebre sanguinose [...]. Con voi, noi pensiamo che l'Umanità attuale aspiri alla libertà della vita e non alla realizzazione degli equilibri tra le potenze. La pace dev'essere una pace vera; dev'essere trattata alla luce del sole e soddisfare tutti i popoli. Ma deve anche portare qualche beneficio ai lavoratori; le loro idee non devono più essere scartate senza nemmeno essere discusse». (40) Poiché i pubblici poteri hanno vietato alla delegazione sindacale l'accesso al ponte di sbarco, la missiva può essere recapitata solo alla stazione ferroviaria. I sindacalisti non mancano di gridare allo scandalo. È comprensibile che gli storici parlino, in proposito, di «internazionalismo per procura».

7. Dal «nazionalismo tribale» all'isolazionismo.

Il seguito è più prosaico. La Conferenza di pace del 1919, che si traduce nel Trattato di Versailles e nel «patto» della Società delle Nazioni, riunisce solo i paesi vincitori. Le decisioni, teoricamente assunte dai cinque grandi (Stati Uniti, Francia, Gran Bretagna, Italia, Giappone), sono di fatto prerogativa dei primi tre.

E, in realtà, la stesura della versione preliminare del «patto» - il documento Hurst-Miller, destinato a servire da base per i colloqui - è frutto di un'iniziativa prevalentemente angloamericana. Lo schema teorico che le ispira è una proiezione logica del pensiero politico liberale quale si è sviluppato negli ultimi due secoli. Optando per un'organizzazione internazionale dotata di un minimo di poteri e di funzioni, gli ideologi della Lega prendono a modello non solo Adam Smith ma pure John Locke e la sua filosofia dell'ordine sociale naturale, a scapito di Hobbes e del suo Stato Leviatano quale garante della pace e dell'ordine. (41) Una visione poco rispondente, secondo i Francesi, all'ideale che dovrebbe informare la nuova istituzione, in quanto accantonerebbe l'idea originaria di Società delle Nazioni come super-

Stato, idea portata avanti dopo le Conferenze di pace del 1899 e del 1907 dal senatore Léon Bourgeois, personaggio chiave della delegazione francese alla Conferenza del 1919. Dopo la firma del trattato, il mantenimento della denominazione

«Società delle Nazioni», ossia dell'equivalente in francese (e in generale nelle lingue neolatine) di «League of the Nations», si rivelerà una scelta infelice, e aumenterà la confusione a proposito della sua natura e delle sue finalità.

Le discussioni sulla sorte delle colonie (punto 5 del discorso di Wilson) assoggettate alle potenze vincitrici hanno un andamento burrascoso.

L'obiettivo dichiarato è quello di sradicare l'imperialismo. In questo senso il consigliere della delegazione degli Stati Uniti Walter Lippmann (1889-1974), che ha già affrontato l'argomento nel suo I sostegni della diplomazia (*The Stakes of Diplomacy*, 1915), propone di internazionalizzare l'amministrazione coloniale attraverso una duplice struttura: una upper house, senato o consiglio internazionale, che dovrebbe riunirsi a intervalli regolari fungendo da supervisore, e una lower house, in rappresentanza delle colonie. Mantenendo una politica di apertura nei loro confronti, si impedirebbe la loro trasformazione in riserva di caccia per gli imperialismi economici. (42) Le aspettative espresse in Gran Bretagna sia dal Labour Party che dall'economista J. A. Hobson, uno dei primi ad aver formalizzato una teoria dell'imperialismo partendo da un'analisi della guerra anglo-boera (1899-1902), rivelano un'analoga preoccupazione.

Nell'agosto 1917 i laburisti condannano fermamente l'imperialismo e propongono che tutta l'Africa centrale, dallo Zambesi al Sahara - le colonie belghe, britanniche, francesi, la Liberia e i protettorati tedeschi -, vengano amministrati da una «commissione imparziale composta da personale specializzato» posta sotto la suprema autorità della futura Società delle Nazioni. Il progetto, fissato dopo molti compromessi, non va però in questa direzione. Il suo principale estensore è il sudafricano Jan Christiaan Smuts (1870-1950), che ha lottato a fianco dei Boeri e il cui solo merito internazionale è di aver contribuito, come membro del gabinetto di guerra britannico, all'impegno degli Alleati nella Grande Guerra.

Nella sua forma definitiva, lo statuto delle colonie reca come intestazione «Garanzie date ai popoli di razza inferiore o di civiltà

insufficientemente sviluppate». Il «mondo bambino», dichiarato incapace per natura di gestirsi da solo nell'ambito del sistema tecnico-industriale, è posto sotto la tutela delle nazioni «adulte», incaricate di una precisa missione civilizzatrice: insegnare al mondo sottosviluppato il cammino verso la modernità. Viene così istituzionalizzata l'idea razzista del mondo che ha fatto i suoi primi passi in Sudafrica in occasione della guerra anglo-boera, all'insegna di quella forma primitiva di imperialismo che Hannah Arendt chiama «nazionalismo tribale». (43)

Il testo del rapporto presentato il 3 ottobre 1919 da Léon Bourgeois in occasione del dibattito sull'approvazione del trattato di pace da parte del Senato francese è eloquente: «Per impedire il dominio assoluto dei forti sui deboli, la Società delle Nazioni assimila i popoli cosiddetti primitivi ai minori e li prende sotto la propria tutela. Tale tutela sarà da essa affidata alle nazioni più sviluppate, che la eserciteranno a nome della Società in qualità di delegate. Tale tutela varierà a seconda dello sviluppo dei popoli definiti inferiori. Il delegato resta comunque responsabile di fronte alla Società del benessere e dello sviluppo di questi popoli; deve impegnarsi a proibire atti come la tratta degli schiavi, il traffico d'armi e di alcol; deve inoltre garantire la libertà di coscienza». (44) I vecchi possedimenti dei paesi vincitori sono dunque affidati a una potenza delegata senza che vengano chiariti i meccanismi di controllo da parte dell'autorità internazionale. Il che corrisponde, nei fatti, a un'annessione. È così che la nozione di «sviluppo» fa il suo ingresso nella nomenclatura della Realpolitik, dissimulata dietro le apparenze del mito del buon selvaggio.

Il premio Nobel per la pace è assegnato nel 1919 al presidente Wilson e nel 1920 a Léon Bourgeois. La prima sessione della Società delle Nazioni si tiene nel 1920, con l'assenza di Germania, Austria, Russia e Turchia.

Quanto agli Stati Uniti - il cui Senato, nel novembre 1919, ha rifiutato di ratificare il Trattato di Versailles e il patto della Società delle Nazioni -, non ne fanno più parte. La Società diventa una "cosa" specifica dell'Europa, più esattamente dei suoi Stati di maggior peso internazionale.

Circa le ragioni del disimpegno americano, l'opinione di un testimone come Lippmann è illuminante: «Gli Stati Uniti non sono entrati in guerra per liberare il mondo e salvare le democrazie [...]».

E non sono entrati in guerra neppure perché volevano fondare una

Lega delle Nazioni; lo hanno fatto solo per preservare la sicurezza americana».

Il fatto è, prosegue Lippmann, che il «modo legalista, moralista e idealista con cui sono state presentate la guerra e la Lega ha dissimulato i problemi reali, dando l'impressione che, per tutto quanto i nostri Alleati ci chiedevano di offrire loro, noi non ricevessimo niente in cambio, e che le nuove responsabilità che noi avremmo dovuto ricoprire nella Lega derivassero dalla filantropia del presidente Wilson e non dalla necessità vitale di trovare alleati per mantenere gli enormi impegni assunti dall'America nell'emisfero occidentale o per proteggere le vie di comunicazione attraverso il Pacifico fino alle coste cinesi». (45) Alla nazione americana e i suoi rappresentanti sfugge il senso e l'obiettivo di una grande politica estera, degna della posizione strategica che l'America occupa nel mondo. Una questione nodale di cui diventerà consapevole solo quando le truppe della Germania nazista invaderanno la Francia e minacceranno le isole britanniche e quando il Giappone accerchierà le Filippine. Il che spiega perché Lippmann ha scritto il suo testo solo nel 1943, in un'opera il cui titolo abbina la «Politica estera» e la «difesa della Repubblica».

Il suo compatriota John Dewey (1859-1952) aveva deplorato, già nel 1918, la tendenza dei progetti governativi a concepire la Lega unicamente in termini politici: un orientamento che, a suo avviso, prefigurava la perpetuazione del potere della «casta dei diplomatici» e dei «valori del vecchio ordine, il cui dominio riposa sui sentimenti politici tradizionali». Il filosofo pragmatista si meravigliava del fatto che gli uomini politici non ricavassero alcuna lezione dai modelli di cooperazione economica tra le nazioni sperimentati durante la guerra. Ispirandosi invece a tale esperienza, Dewey suggeriva di interpretare la «realtà del potere moderno», coinvolgendo, all'interno della nuova istituzione, uomini d'affari, economisti e rappresentanti dei lavoratori. Partecipando in prima persona alla pubblica trattativa, queste nuove figure sociali costituirebbero la prova vivente dell'importanza della trattativa stessa e dell'affermazione del principio della trasparenza nei rapporti tra i popoli. (46) Dewey non demorderà. Nel 1923 tornerà alla carica dopo la rivelazione degli accordi segreti tra le grandi potenze europee in margine al Trattato di pace: «Solo fattori emotivi e sentimentali militano a favore di un'adesione alla Società delle Nazioni». (47)

Di fatto, tutto quanto accade dalla Prima guerra mondiale in poi, compresi i negoziati che ne seguirono, non potrà non evidenziare il problema del rapporto tra l'opinione pubblica e i sistemi di governo.

8. Merchants of Peace

Nel 1929, in piena recessione mondiale, Paul Otlet dedica un'opera a un progetto che gli sta a cuore da molto tempo, quello di una «Società finanziaria delle Nazioni», o «Banca internazionale». (48) Otlet torna a parlare della necessità di creare una «Città mondiale», o World Civic Center. Situato alle porte di Ginevra, questo territorio internazionalizzato dovrebbe raggruppare e collegare tra loro i cinque dipartimenti speciali della Società delle Nazioni (salute, economia, lavoro, cultura, politica), i quali, a loro volta, sarebbero in costante rapporto con il mondo intero grazie a una capillare rete di comunicazioni materiali e intellettuali. La Città mondiale, precisa Otlet, sarebbe per gli affari temporali dell'umanità quello che è la Città del Vaticano per gli affari spirituali della Chiesa.

Ospiterebbe anche la Banca internazionale e il centro intellettuale, scientifico ed educativo, proposto - con l'appellativo di «Mundaneum» - dall'Unione delle associazioni internazionali, sul modello del «Mundaneum» fondato da Otlet a Bruxelles nel 1919. Otlet prevede inoltre, per finanziare l'iniziativa, una sottoscrizione volontaria, il «Denier» mondiale. (49)

Ovviamente non esisteranno, in Svizzera, né Società finanziaria delle Nazioni né «Mundaneum». Quanto al «Mundaneum» di Bruxelles, l'estrema destra belga lo farà chiudere nel 1934, proprio l'anno che, paradossalmente, segna per il suo ispiratore la consacrazione scientifica definitiva, quantomeno all'estero: l'anno in cui viene pubblicata, dalla casa editrice «Mundaneum», l'opera di Otlet che fonda la scienza del documento, Trattato di documentazione, il libro sul libro (Traité de documentation, le livresur le livre). (50) Quattro anni dopo l'Istituto da lui creato nel 1895 si trasforma in Federazione internazionale di documentazione.

Nell'assenza di un'alternativa intergovernativa in materia di ordine economico, tocca al mondo degli affari riprendere la formula:

«Perpetuare i legami tra le nazioni cementati dalla guerra».

Nel giugno 1920, dopo una prima concertazione ad Atlantic City in occasione della firma del Trattato di pace, le delegazioni degli industriali e uomini d'affari dei cinque paesi alleati - Stati Uniti, Belgio, Francia, Italia, Regno Unito - si riuniscono a Parigi e fondano la Camera di commercio internazionale (Cci). La capitale francese viene anche scelta come sede del segretariato permanente, e una personalità francese viene eletta alla presidenza: Etienne Clementel (1864-1936), ex ministro del Commercio, già incaricato di redigere le clausole economiche del Trattato di Versailles.

Il contributo alla pace è scritto nero su bianco negli statuti dell'organizzazione. E a dispetto di un contesto internazionale avverso, segnato dalla ripresa dei protezionismi - visti come un antidoto alla grande depressione - e dal fallimento dell'unico grande convegno intergovernativo del periodo tra le due guerre in materia monetaria ed economica (Londra, 1933), la Cci riesce a elaborare alcune direttive tendenti a stimolare i flussi del commercio internazionale. Al suo attivo, in particolare, il primo

«Codice internazionale di comportamento in materia di pubblicità» (1936), volto a privilegiare, rispetto al principio del controllo da parte delle autorità pubbliche, le idee di autoregolazione e autodisciplina delle imprese private. Nel 1935, mentre la Società delle Nazioni annaspa, un comitato misto Cci / Fondazione Carnegie per la pace, composto da dirigenti d'impresa e universitari - due dei quali si segneranno quali segretari generali delle Nazioni Unite (Dag Hammarskjöld) e del Fondo Monetario Internazionale (Per Jacobsson) -, tenta invano di rilanciare il dibattito sul necessario, urgente ripristino del libero scambio. Tre anni dopo, la Cci, allora presieduta dal fondatore di Ibm, Thomas J. Watson, pubblica, sotto l'alto patrocinio della Fondazione Carnegie, un'opera che ripercorre la storia dell'organizzazione, orgogliosa di contare ormai sui rappresentanti di circa venticinque nazioni. Titolo: Mercanti di pace (Merchants of Peace). Una formula che parafrasa il titolo di un feroce pamphlet antimilitarista pubblicato nel 1934 da H. C. Engelbrecht e F. C. Hanighen, rivolto in particolare contro le industrie degli armamenti: Mercanti di morte (Merchants of Death). (51)

In Europa, la Lega, malgrado la sua impotenza politica, si è rivelata il vivaio di una nuova generazione di diplomatici di livello

continentale, come l'economista Jean Monnet (1888-1979), futuro padre del Trattato di Roma (1957) - patto istitutivo della Comunità Economica Europea (Cee) -, il quale vi matura la consapevolezza che l'integrazione sovranazionale non può limitarsi alla sola sfera politica. Il motto di Monnet sarà: «Fare l'Europa è fare la pace».

Il discorso wilsoniano, infatti, non è sicuramente riuscito a convincere gli americani della necessità di costruire gli Stati Uniti del mondo, ma, all'estero, è riuscito a fare attecchire nell'immaginario collettivo una certa immagine dell'America: quella di un popolo-messia, simbolo di una modernità caratterizzata dalla mescolanza delle culture. «Noi siamo la nazione mediatrice per eccellenza, - dichiarava nell'aprile 1915 un delegato americano davanti a una platea di giornalisti. - Siamo un composto di tutte le nazionalità del mondo; in noi si sono fusi il loro sangue, le loro tradizioni, i loro sentimenti, i loro gusti, le loro passioni, e noi stessi non siamo che il prodotto di tale mescolanza. Siamo dunque in grado di comprendere tutte le nazioni; in grado di comprenderle in questo composto che noi siamo, non separatamente ma in blocco, nella misura in cui le conosciamo, le abbracciamo e le personifichiamo tutte». (52) Finita la guerra, e ridefinita la nozione di «universalità», questo argomento di fede si trasferirà nel campo dell'impresa privata e servirà a rendere credibile, nel corso degli anni, la vocazione ecumenica dell'industria culturale americana.

NOTE

1 w. sombart, *L'apogée du capitalisme*, vol. I, Payot, Paris 1932, p. 94.

2 Internationale Ouvrière, in «*La Revue internationale*», vol. II, fasc. 2, sez. L'action pacifiste, Bruxelles 1912.

3 Citato in j. montreuil, *Histoire du mouvement ouvrier en France des origines à nos jours*, Aubier, Paris 1946, p. 319.

4 Citato in y. santamaría e b. waché, *Du printemps des peuples à la Société des Nations*, La Découverte, Paris 1996, p. 299.

5 montreuil, *Histoire cit.*, p. 324.

6 Cfr. j. péladan, *La guerre des idées*, Flammarion, Paris 1916, p. 1.

7 Cfr. p. soulez, *Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur*, in id. (a cura di), *Les philosophes et la guerre de 14*, Presses universitaires de Vincennes, Paris 1988, pp. 65-81.

8 Cfr. p. otlet, *Les problèmes internationaux et la guerre*, Rousseau, Paris 1916.

9 Cfr. id., *Constitution mondiale de la Société des Nations. Le nouveau droit des gens*, Atar, Genève 1917 e Crès & Cie, Paris 1917, pp. 49-50.

10 Cfr. id., *La fin de la guerre. Projet de Charte mondiale*, Lamberty, Bruxelles 1914 e Nijoff, La Haye 1914.

11 Cfr. ro., *La société intellectuelle des Nations*, in «*Scientia*», XXV (gennaio 1919), p. 8 (poi Alcan, Paris 1919).

12 v. branford e p. geddes, *The Corning Polity* (1917), Williams and Norgate, London 1919, p. 311.

13 a. Gramsci, *La vita e la morte*, in «*Avanti!*», 2 aprile 1916, intr., *Sotto la Mole* (1916-1920), Einaudi, Torino 1972 3, p. 100.

14 Cfr. s. marino, *Le sentiment de la guerre et l'avenir chez Gramsci*, in soulez (a cura di), *Les philosophes cit.*, p. 257.

15 Cfr. branford e geddes, *The Corning cit.*, p. 240.

16 Cfr. B. KALAORA e A. SAVOYE, *Les inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs*, Camp Vallon, Paris 1989.

17 Cfr. p. geddes e G. slater, *Ideas at War* (1915), Williams and

Norgate, London 1917, cap. VI.

18 branford e geddes, *The Coming cit.*, p. 288.

19 Ibid., p. 316.

20 geddes e slater, *Ideas at War cit'*, p. IX.

21 Ibid., pp. 199-200.

22 Citato in p. l. boardman, *Esquisse de l'œuvre de Patrick Geddes*. Thèse de Lettres, Imprimerie de la Charité, Montpellier 1936, p. 108.

23 s. aurobindo, *L'idéal de l'unité humaine*, Buchet-Chastel, Paris 1972, pp. 278-79.

24 Cfr. p. mukherjee, Rammohun Roy: le père de l'Inde moderne, in aa.vv., *Pour les droits de l'homme, Histoire(s), Image(s), Parole(s)*, Artis 89, Paris 1989, p. 85.

25 Hegel, *Lezioni cit.*, pp. 118-19.

26 aurobindo, *L'idéal cit.*, p. 432.

27 Ibid., p. 393.

28 Ibid., p. 267.

29 j. e. rodó, *La América Nuestra*, Casa de las Américas, La Habana 1977, pp. 105 e 143.

30 Cfr. González casanova, *Imperialismo y liberación cit.* e O. ianni, *La idea de América Latina*, in m. roitman e g. castro (a cura di), *América Latina entre los mitos y la utopía*, Edición Complutense, Madrid 1990.

31 s. a. taborda, *Reflexiones sobre el ideal político de América* (1918), in j. c. portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938)*, Siglo XXI, Ciudad de México 1978, p. 312.

32 g. scelle, *L'élaboration du pacte*, in munch (a cura di), *Les origines cit.*, vol. I, P- 74.

33 h. g. wells, *A Short History of the World* (1922), Penguin Books, London 1991, p. 307.

34 j. brown scott, *Notes de James Madison sur le débats de la Confédération fédérale de 1787 et leur relation à une plus parfaite Société des Nations*, trad. dall'ingl. di A. de Lapradelle, Bossard, Paris 1919, p. 75.

35 Citato in f. buisson, *Les principes de la Société des Nations*, in id., *Vers la Société des Nations. Lefons professées au Collège libre des sciences sociales pendant l'année 1918*, Giard et Brière, Paris 1919, p.

12.

36 n. murray butler, American Opinion and Problems of Peace, in «International Conciliation Special Bulletin», dicembre 1918 (ripreso in «Observer», 8 dicembre 1918, e «Echo de Paris», 5 dicembre 1918).

37 Cfr. 1. l. Claude, Swords into Plowshares. The Problems and Progress of International Organization, Random House, New York 1964', p. 38.

38 Cfr. r. koebner e h. d. schmidt, Imperialism. The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960, Cambridge University Press, Cambridge 1964, p. 242.

39 Cfr. julien, L'Empire américain cit.

40 Cfr. montreuil, Histoire cit., pp. 330-31.

41 Cfr. Claude, Swords cit., p. 48.

42 Cfr. p. t. moon, Imperialism and World Politics, MacMillan, New York 1936, pp- 475-77

43 Cfr. Arendt, Le origini del totalitarismo cit., pp. 317-39.

44 l. bourgeois, Rapport fait au nom de la Commission des Affaires étrangères chargée d'examiner le projet de loi portant approbation du Traité de paix de Versailles, n° 562, Sénat, année 1919, session ordinaire, Annexe au procès-verbal de la séance du 3 octobre 1919, Imprimerie du Sénat, Paris 1919, p. 31.

45 w. lippmann, U.S. Foreign Policy: Shield of the Republic, Little Brown and Co., Boston 1943, pp. 36-39.

46 j. Dewey, The League of Nations and the New Diplomacy, in «The Dial», 16 novembre 1918, n. 65, p. 403.

47 m., Shall We Join the League, in «New Republic», 7 marzo 1923, n. 34, p. 37.

48 Cfr. p. otlet, La Banque internationale. Economie mondiale et Société financière des Nations, L'Eglantine, Bruxelles 1929, pp. 170-73.

49 Il denier, dal lat. denarius, è un'antica moneta francese assunta come unità di misura, sinonimo anche di tasso d'interesse, tributo [N. d. T.].

50 p. OTLET, Traité de documentation, le livre sur le livre, théorie et pratique, Mundaneum, Bruxelles 1934.

51 h. c. engèlbrecht e f. c. hanighen, Merchants of Death, Dodd, Mead and Co., New York 1934.

52 Discours à l'Associated Press, citato in g. chinard, La doctrine

de l'américanisme. Des puritains au président Wilson, Hachette, Paris 1919, p. 79.

Parte seconda

Technopolis

Capitolo nono

La crisi dell'universalità

Il periodo tra le due guerre vede determinarsi la crisi di quelle idee di universalità, civiltà e cultura che l'Europa occidentale ha coltivato e diffuso per tutto il pianeta dall'età dei Lumi in poi. Rimettere in questione l'ordine del potere e l'ordine del capitale tecnico equivale a spostare il centro del potere economico verso gli Stati Uniti e precipitare nell'angoscia le élite europee. Una condizione che le obbliga a rifare i conti con se stesse e a interrogarsi sull'identità culturale del Vecchio Mondo. L'America rifiuta l'immagine di culla dell'Europa affibbiatale dal XIX secolo. E tende a marcare la propria differenza rispetto alla tradizione dell'«alta cultura», presentandosi come un modello a tutto campo di modernità.

1. Inchiesta inedita sulla cultura universale, bibbia dell'umanità.

In piena guerra, lo scrittore peruviano Ventura García Calderón conduce un'inchiesta letteraria in occasione del terzo centenario della morte di Cervantes (1916). Egli pone a una cinquantina di scrittori tre domande: a) Avete letto in gioventù il Don Chisciotte? Che cosa ricordate di questa lettura? b) In che cosa consiste per voi il simbolismo di Don Chisciotte? c) L'eroe spagnolo è anche in qualche modo un cavaliere francese? I risultati vengono resi noti quasi simultaneamente in spagnolo sul giornale «El Imparcial» di Madrid e in francese in una pubblicazione del Centro studi franco-ispatici dell'Università di Parigi. Fra la quarantina di risposte ricevute, spiccano in particolare quelle di Guillaume Apollinaire, Georges Duhamel, Valéry Larbaud, Anatole France, Georges Sorel, o anche di Auguste Rodin, uno dei pochi artisti plastici interpellati. Come indica il titolo dell'edizione francese, *Don Quichotte à Paris et dans les tranchées* (Don Chisciotte a Parigi e nelle

trincee), molti degli intervistati sono al fronte. Nel medesimo anno, tra l'altro, lo stesso Garda Calderón perde a Verdun il fratello, combattente nelle file dell'esercito francese.

«Nessuna domanda, del resto, poteva sorprendermi più piacevolmente»: Guillaume Apollinaire (1880-1918) ha visibilmente gradito molto rispondere allo scrittore peruviano, che era anche il traduttore in spagnolo delle sue poesie. Nell'impossibilità di citare la sua risposta per intero, rileggiamo almeno il passaggio in cui il poeta spiega le circostanze nelle quali la sta formulando. «Appena ricevuto il vostro questionario, l'ho mostrato ai compagni e ai sottufficiali del mio battaglione. Devo dire che nessuno di loro ignorava l'esistenza di Cervantes e Don Chisciotte. Anzi, alcuni Piccardi non privi di scaltrezza sapevano anche che cos'era una Dulcinea e, credetemi, avevano sentito parlare di Sancio Panza, al quale, per il buon senso e il modo di esprimersi, potrebbero persino essere paragonati. Dato che il Don Chisciotte è un libro che amo infinitamente, decisi di farglielo leggere e, per divertimento, farli vergognare di non conoscere un libro così perfetto e così comune. Accettarono lo scherzo di buon grado e mi sfidarono a procurargliene un esemplare prima dell'ora del rancio, ovvero le 18,30.

Erano circa le 14. Per dare ufficialità alla cosa scommettemmo tre bottiglie di champagne. Devo dire che per tutto il pomeriggio restammo in prima linea, appena dietro le trincee della fanteria, in una foresta impenetrabile e posta lontano non solo dalle città ma anche da qualsiasi paesino. Approfittando di un minimo di tempo libero, percorsi duecentoventi metri e raggiunsi il villaggio più vicino, abbandonato dagli abitanti, già razziato dai boches (1) e ora occupato dalle truppe francesi.

Poche le case rimaste in piedi, nessuna rimasta intatta. Eppure nella prima casa in cui entrai trovai Don Quichotte de la Manche tradotto da Florian e vinsi così la mia scommessa. Il giorno dopo avrei riportato il libro dove l'avevo preso e dove il proprietario lo avrebbe ritrovato per rileggerlo». (2) A parte Claudel, che non nasconde il proprio fastidio, praticamente nessuna delle persone interrogate ha trovato fuori posto il comportamento di Garcia Calderón. Pur facendogli notare la dissonanza tra la sua iniziativa e la gravità del momento, Maurice Maeterlinck (1862-1949) gli indirizza queste righe: «Voi mi ponete delle domande alle quali solamente i "neutrali" potranno

rispondere con la libertà di spirito e la disponibilità di tempo necessari. Per noi che "viviamo" una guerra immensa è impossibile rivolgere altrove il pensiero e ogni altro interesse suona del tutto inadeguato. In tempo di pace, vi avrei parlato a lungo, e con gioia, del vostro grande Cervantes; oggi vi dirò semplicemente che Don Chisciotte fu, con Robinson Crusoe, una delle prime e più care, indimenticabili letture della mia infanzia. Lo considero uno dei libri fondamentali dell'umanità, all'origine, come Omero, Shakespeare e la Bibbia, dell'intera nostra formazione intellettuale e morale». (3)

La testimonianza di Georges Duhamel (1884-1966), mobilitato come medico, traduce la grande familiarità che la maggioranza delle persone interpellate ha con l'opera di Cervantes: «La vostra lettera mi raggiunge al fronte e, coincidenza curiosa, mi arriva proprio nel momento in cui trascorro il poco tempo libero lasciandomi dalla vita militare rileggendo ancora una volta Don Chisciotte in una di quelle piccole edizioni tascabili che formano la biblioteca della povera gente... o del soldato. È la quarta volta che leggo Don Chisciotte, e non so se devo rimproverarmi di non averlo letto ancora più spesso. Oppure compiacermi con me stesso per essermi permesso di dimenticarne alcune pagine per poi poterle ritrovare con maggiore piacere». (4)

Ciò che viene sottolineato con più frequenza dagli intervistati è l'universalità del Cavaliere dalla Triste Figura. «Cervantes è un figlio del mondo, - scrive Duhamel. - È uno dei beni universali che costituiscono il patrimonio di tutta l'umanità». (5) Per Apollinaire, «l'eroe è umano, dunque appartenente a tutte le nazionalità; non abbiamo nulla di simile nella letteratura francese, salvo, forse, il Bouvard e Pécuchet di Flaubert».

(6) Larbaud ne parla come di una «coscienza». Se Cervantes è universale, lo è per la sua grandezza nel «volere il paradiso quaggiù» e nel rappresentare un'«utopia che potrebbe realizzarsi». Infine, Auguste Rodin commenta: «Don Chisciotte, Dante, Shakespeare, i classici greci, io li metto tutti sullo stesso piano [...]. Don Chisciotte è uno di quegli emissari misteriosi dell'infinito che arrivano all'improvviso con le mani tremanti, come se le avessero appena affondate nelle viscere stesse della vita». (7)

Fatto abbastanza unico, questa serie di testimonianze è un ottimo filtro per valutare l'evoluzione delle mentalità. Retrospectivamente, esse

resteranno un punto di riferimento che ci aiuta a capire che cosa cambia, a partire dall'entre-deux-guerres, riguardo alla nozione di cultura. Ad esempio, appare destinata a sparire la bella unanimità frutto di quell'idea di universalità dei valori tipica di una cultura concepita come trascendenza, finalità ideale, utopia. Perché la domanda, divenuta progressivamente ineludibile, è proprio la seguente: questo - il mercato e la tecnica - uccide quella - la cultura? Domanda che concerne non solo lo statuto della cultura ma anche la definizione dell'identità europea, e che assillerà per lunghissimo tempo le coscienze. Lo testimonia la frase scritta nel 1993 da Milan Kundera sull'affresco che decora la Maison des alternatives et de la formation di Paris-Pantin, dove è dipinta in dodici lingue la parola solidarietà: «Nel Medioevo l'Unità europea si fondava sulla Religione comune. Nei tempi moderni ha ceduto il posto alla Cultura. Oggi, la Cultura cede il posto a sua volta. Ma a chi e a che cosa? Ai prodigi della tecnica? Al mercato? Non ne sono nulla. Credo solo di sapere che la Cultura abbia già ceduto il proprio posto, e che l'immagine dell'identità europea si allontani nel passato. Europeo: colui che ha nostalgia dell'Europa».

2. La fine di un mondo?

Nel 1918 il tedesco Oswald Spengler (1880-1936) apre la strada con un'opera dal titolo apocalittico, Il tramonto dell'Occidente (Der Untergang des Abendlandes). Nel nome di una filosofia della storia ispirata alle scienze naturali, egli prefigura la scomparsa della civiltà. Il trionfo delle megalopoli è il segnale premonitore della fine di un ciclo vitale. Scindendo progressivamente il vincolo dell'individuo con il territorio - carattere peculiare della «giovinanza» di una civiltà -, la «città-mondo», la «città concepita come un mondo senza altro mondo attorno», ha trasformato l'uomo civile in un «nomade intellettuale», un mero microcosmo, un senza patria. Il proprio risveglio e la propria libertà spirituale li ha conquistati a spese del «contatto cosmico». E questo scarto diventa ogni giorno più pericoloso. Puro spirito, come la «città-mondo» in cui abita, il cittadino è capace di vivere solo su questo terreno artificiale.

«Queste città gigantesche e molto poco numerose escludono e

cancellano in tutte le civiltà, facendo proprio il concetto di provincia, l'intero paesaggio, matrice della loro stessa cultura. Oggi tutto è provincia: campagna, piccolo centro e grande centro, ad eccezione di due o tre punti». (8)

Apparentemente l'interpretazione spengleriana della «cittàmondo» deve molto agli studi di Georg Simmel (1858-1918). Spengler, pur non nominandolo mai, ne riprende infatti gli assunti per adattarli a un determinismo profondamente disincantato. Là dove il sociologo tedesco, nel 1903, individuava, al di là della evidente spersonalizzazione dei rapporti umani, l'affermazione di un «esistere differenziato» e vedeva in questo «luogo d'elezione del cosmopolitismo» un «luogo di lotta e di tentativi di ricomposizione» tra il mondo collettivo e la singolarità del soggetto, Spengler parla infatti di «sterilità dell'uomo civile». (9) Il filosofo si condanna insomma a interpretare la città come un «demoniaco deserto di pietra», con le case ridotte a semplici atomi, là dove il poeta belga Émile Verhaeren (1855-1916) nel 1895, celebrando la brutale grandezza delle «città tentacolari», scriveva: «E siete voi, voi le città / In piedi / Di lontananza in lontananza, laggiù, da un capo all'altro / Delle pianure e dei territori, / A concentrare in voi abbastanza umanità / Abbastanza forza rossa e nuova chiarezza / Per infiammare di febbre e di rabbia feconde / I cervelli pazienti o violenti / Di coloro / Che scoprono la regola e riassumono in sé / Il mondo». (10) We civilizations now know that we are mortal... («Noi, civiltà, ora sappiamo di essere mortali»). Questa frase farà il giro del mondo. È di Paul Valéry (1871-1945), e figura in cima alla prima delle due lettere che il poeta francese pubblica nell'aprile 1919 sul settimanale londinese «The Athenaeum» con il titolo *The Spiritual Crisis* e che saranno riprese con il titolo francese *La crise de l'esprit* nel numero di agosto della «Nouvelle Revue Française». A dispetto di quanto potrebbe suggerire il brusco esergo, il testo che segue non ha nulla da spartire con la tesi biomorfica di Spengler. Valéry riassume in forma di monologo lo stato d'animo europeo di fronte al proprio smarrimento. Dal 1914 l'Europa si trova coinvolta in una «fase critica», una sorta di disordine intimo che ne ha minato le fondamenta, colpendo in essa il simbolo-limite del «modernismo». La guerra ha sfilacciato proprio questo «tessuto dalle molte componenti» pazientemente elaborato nel corso di un'intera storia mentale, la storia che ha costruito l'identità europea e la sua unicità rispetto al resto del mondo. «Ogni cervello di una certa levatura era un

punto d'incontro per tutte i tipi d'opinione; ogni pensatore, un'esposizione universale di pensieri [...]. Quanti materiali, quanti lavori, quanti calcoli, quanti secoli spogliati, quante vite diverse sommate insieme ci sono voluti perché questo carnevale fosse reso possibile e fosse insediato come forma di suprema saggezza e trionfo dell'umanità?». (11) A guerra finita, l'Amleto europeo guarda migliaia di spettri e si chiede: che cosa è destinata a diventare l'intelligenza europea in un mondo nel quale la «piccola regione europea» perde gli attributi della propria egemonia e detta legge la gerarchia delle regioni abitabili secondo il criterio della mera grandezza materiale, degli elementi statistici, dei numeri? La generalizzazione delle tecniche e l'espansione del fenomeno democratico lasciano all'Europa qualche margine di libertà «contro questa minacciosa congiura delle cose»? Il senso vero della frase che apre *La crisi dello spirito* (*La crise de l'esprit*) sarà rivelato, in realtà, da *La libertà dello spirito* (*La liberté de l'esprit*), pubblicato alla vigilia della Seconda guerra mondiale.

Il «disordine spirituale» va contrastato con una «politica dello spirito» intesa come «potere di trasformazione», «appello all'intelligenza degli uomini»: *More Brain, o Lord...* Nel 1933 Valéry scrive: «La più giusta e la più grave critica che si possa, a mio avviso, rivolgere alla Società delle Nazioni è di non essersi costituita, prima di tutto, come Società degli Spiriti». (12) Una critica da lui espressa già due anni prima in occasione della creazione del «Comitato permanente delle lettere e delle arti» in seno alla stessa Società delle Nazioni. Valéry tenta in ogni modo di ricomporre il tessuto dei rapporti tra gli «uomini di pensiero» che sono alla base del «modernismo». Perciò fa rivivere quell'antico modello di scambio che è la *correspondance*. Su sua iniziativa, l'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale, organo esecutivo dell'omonima Commissione internazionale, promuove una «serie di *Correspondances* tra i rappresentanti più qualificati della professione intellettuale». Il primo quesito scelto per lo scambio di vedute è: «Gli uomini la cui funzione è produrre, organizzare e far vivere con la loro arte le idee, non potrebbero mettersi d'accordo per formare un "ordine" intellettuale? Di quale natura potrebbe essere questo "ordine", quale posto potrebbe occupare nel mondo contemporaneo al di là degli interessi di classe, di partito, di nazione?». (13) Le prime *Correspondances* danno luogo nel 1933 a un'edizione francese pubblicata a cura dell'Istituto con il titolo *Pour une Société des*

Esprits, e a un'edizione inglese dal titolo *A League of Minds*. Oltre a Valéry, hanno collaborato intellettuali come l'inglese Gilbert Murray, lo spagnolo Salvador de Madariaga, il messicano Alfonso Reyes, il cinese Tsai Yuan Pai o, ancora, Albert Einstein e Sigmund Freud.

La forma delle *Correspondances* si alterna con quella degli *Entretiens*, di cui Valéry è uno dei principali animatori. Ne vengono organizzati sette, rispettivamente a Francoforte (1932, «Goethe»), Madrid (1933, «L'avvenire della cultura»), Parigi (1934, «L'avvenire dello spirito europeo»), Nizza (1935, «La formazione dell'uomo moderno»), Budapest (1937, «Verso un nuovo umanesimo»), e, prima che Hitler invada la Polonia, ancora per due volte a Parigi (1938, «Il destino prossimo della letteratura», sotto la presidenza dello stesso Valéry). L'idea di cultura che presiede agli incontri è riassunta in una delle risoluzioni approvate alla conclusione dell'Entretien di Madrid: «Il Comitato esprime il parere che l'avvenire della cultura, anche all'interno delle unità nazionali, sia essenzialmente legato allo sviluppo dei suoi elementi universali, i quali, a loro volta, dipendono da un'organizzazione dell'umanità come unità morale e giuridica». (14)

In ciascuno degli incontri si ribadirà un'affermazione ripresa poi in sede di bilancio finale degli *Entretiens* stessi: «È dal confronto delle idee scambiate tra i pensatori contemporanei che deve scaturire la verità che aiuterà il mondo a superare la crisi spirituale che sta attraversando». (15) E verrà continuamente posta in evidenza una contraddizione: «Nel momento in cui la collaborazione politica ed economica tra gli Stati incontra più di un ostacolo, proviamo davvero una grande felicità spirituale constatando che la collaborazione tra le élite intellettuali si svolge invece in modo saggio, pacifico e sereno». (16) In una lettera a Paul Valéry il presidente degli *Entretiens* di Madrid, lo storico Salvador de Madariaga, scriveva: «Il mondo è un corpo che soffre di un'intossicazione economica e morale dalla quale pochi organi risultano indenni. La chirurgia non è adatta. Il trattamento della cooperazione intellettuale è un metodo più lento ma più sicuro». (17) Nel 1939, in questo scenario su cui incombe il cataclisma della guerra, Valéry pubblica *La libertà dello spirito* (*La liberté de l'esprit*). Vent'anni dopo *La crisi dello spirito*, lo scrittore ritorna sul tema del destino della cultura europea. «Io dico che il capitale della nostra cultura è in pericolo [...]. Di che cosa è fatto questo capitale. Cultura o civiltà? Innanzitutto è fatto di cose, oggetti materiali - libri, quadri, strumenti, ecc. - che hanno

una loro durata probabile, una loro fragilità, la precarietà di tutte le cose.

Ma questo materiale non basta. Un lingotto d'oro, un ettaro di terreno fertile o una macchina non sono capitali, se non ci sono uomini che ne hanno necessità e che sanno servirsene. Notate le due condizioni. Perché il materiale della cultura diventi un capitale è necessaria, anche nel suo caso, l'esistenza di uomini che ne abbiano bisogno, che possano servirsene -

ossia di uomini che abbiano sete di conoscenza e capacità di trasformazione interiore, sete di sviluppo della loro sensibilità; e che sappiano inoltre acquisire o esercitare ciò che gli occorre in fatto di abitudini, disciplina intellettuale, convenzioni e comportamenti, onde utilizzare l'arsenale di documenti e strumenti che i secoli hanno accumulato». (18) A mettere in crisi il capitale culturale dell'Europa, e dunque l'idea di universalità a cui corrisponde l'identità europea, è la scomparsa di quegli uomini che «sapevano leggere: virtù oggi perduta», quegli uomini che «sapevano capire e anche ascoltare», che «sapevano vedere», «rileggere», «riascoltare» e «rivedere». Quegli uomini capaci anche di ripetizione e di memoria, di rispondere di e a ciò che avevano ascoltato, visto, letto, inteso una prima volta. In una nota aggiunta nello stesso 1939, Valéry precisa il ruolo specifico del «pensiero» e dell'«arte» francesi in questa problematica attinente all'universale: «La nostra peculiarità (e, a volte, il nostro ridicolo, ma più spesso il nostro prestigio) è di crederci e sentirci universali - voglio dire: uomini dell'universo... Notate il paradosso: avere come qualità particolare il senso dell'universale». (19)

Per merito della corrente fenomenologica, il pensiero filosofico tedesco è l'altro grande polo dell'inchiesta sull'identità europea. Anche se, all'epoca, esso non arriva a superare i propri confini fisici e scientifici.

Nella sua ultima opera, pubblicata nel 1936 - l'anno della sua radiazione dall'ordine dei professori dell'Università di Friburgo per intervento delle autorità naziste -, Edmund Husserl (1859-1938) affronta il problema in termini di «crisi delle scienze europee». In un periodo storico in cui il fanatismo ridà forza a quell'irrazionalismo da lui sempre pubblicamente denunciato, Husserl pone in questione non la ragione ma l'errore di un certo razionalismo, sinonimo di scientismo. (20) Per contrastare quest'ultimo, sostiene il filosofo, è urgente ricostruire un «razionalismo autentico». La scienza, così come la filosofia, è infatti

prigioniera di un atteggiamento teorico che si ferma al soggetto pensante ed esclude l'essere stesso del soggetto, il «mondo-della-vita», o la «vita-mondo» (Lebenswelt). Il movimento di astrazione dal mondo che ci affligge a causa della razionalità scientifica - quello che il «discepolo» Martin Heidegger (1889-1976) chiamava nel 1927 la «demonizzazione» (Entweltlichtung), lo stesso che da Descartes in poi ha fatto da fondamento all'utopia della modernità occidentale -, ha scisso lo spirito dalle cose, l'essere dall'essente.

E ha proiettato l'essere umano verso un «non-luogo». Ora, il nostro essere è relazionale. Occorre dunque «ritornare alle cose come sono» e interporre tra i due termini la sensibilità concreta del soggetto umano. La mutazione delle scienze (matematica, logica, fisica), aggiunge Husserl, spinge tra l'altro a ripensare la questione del contenuto della scienza stessa.

Ma la prospettiva fenomenologica contribuisce a modificare la visione dell'universo e dell'universale soprattutto là dove ripristina le idee di «singolarità dei luoghi» (il *genius loci*) e di «vincolo ecumenico», il nesso che lega gli uomini alla Terra in quanto luogo del nostro essere, «dimora umana». Due realtà che il progetto moderno aveva neutralizzato dietro l'universalismo della ragione pura. «In questo senso, - nota il geografo Augustin Berque, - la corrente fenomenologica è l'omologo, in termini ontologici, di ciò che è stata l'ecologia in termini biologici: al pari degli altri esseri viventi, l'uomo non può vivere prescindendo da un ambiente». (21)

Ricordiamo che solo nel 1926 Vladimir Vernadsky inventa la biosfera. E aggiungiamo che occorrerà attendere il primo dopoguerra per assistere alla penetrazione della corrente fenomenologica soprattutto in Francia, con Maurice Merleau-Ponty (1908-61) -, e vederla imporre nuovi paradigmi nelle scienze sociali e nelle scienze cognitive, entrambe in cerca di un «superamento della modernità». In un primo tempo, fino agli anni Sessanta, in modo quasi clandestino, successivamente in modo sempre più netto, come punto di riferimento ineludibile per la riflessione multidisciplinare sul nesso tra il luogo (inteso non solo in senso fisico) e il pianeta, il micro e il macro, l'appartenenza (radicamento) e la libertà.

Nel 1990, mezzo secolo dopo la comparsa di *La libertà dello spirito* di Valéry, Jacques Derrida si ispirerà a quel libro per elaborare un testo importante, in cui viene recuperata quella riflessione

sull'identità europea che - come ricorda lo stesso Derrida - appartiene, da Hegel a Valéry, da Husserl a Heidegger, alla tradizione della modernità filosofica. Dinanzi all'enorme vuoto lasciato da un'Europa concepita esclusivamente in termini di mercato e di sicurezza, il filosofo invita gli europei a «cambiare direzione» e a «farsi custodi di un'idea dell'Europa, di una differenza dell'Europa, che consiste appunto nel non fermarsi alla propria identità e nel procedere esemplarmente verso ciò che Europa non è, verso l'altra direzione, o la direzione dell'altro». (22)

3. L'America e l'Europa dei Lumi: un dialogo tra sordi.

In occasione delle Correspondances auspicate nel 1933 dall'Istituto internazionale di cooperazione intellettuale, Freud (1856-1939), in un dialogo con Einstein, (23) tornava sulle tesi già sviluppate nel suo testo classico *Das Unbehagen in der Kultur*, pubblicato a Vienna nel 1929 e pronto a uscire in traduzione francese sulla «Revue française de psychanalyse» con il titolo *Malaise dans la civilisation*. Il traduttore aveva preferito tradurre il termine tedesco *Kultur* con *civilisation* (civiltà), per designare quello che Freud intende per «somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità contro la natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro». (24) L'uomo pare aver realizzato gli ideali e i desideri delle fiabe. Grazie alle macchine a motore, alla nave, all'aereo, al microscopio, al telescopio, all'apparecchio fotografico, al disco fonografico, al telefono, ha perfezionato i suoi organi senso-motori. «Egli per così dire è divenuto una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori; [che però] non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora del filo da torcere (25) [...]. L'uomo d'oggi, [pur] nella sua somiglianza a Dio, non si sente felice (26) [...]. Gli uomini adesso hanno esteso talmente il proprio potere sulle forze naturali, che, giovandosi di esse, sarebbe loro facile sterminarsi a vicenda, fino all'ultimo uomo».

Tanto che, oggi, «il problema fondamentale del destino della specie umana» si pone in questi termini drammatici: «se, e fino a che punto, l'evoluzione civile degli uomini riuscirà a dominare i turbamenti

della vita collettiva provocati dalla loro pulsione aggressiva e autodistruttrice». (27) L'Eros eterno saprà prevalere contro questo avversario non meno eterno?

L'uomo saprà resistere a quell'oscura pulsione aggressiva che gli fa sentire nemici tutti coloro che stanno al di fuori di lui e gli fa ritrovare l'unità solo contro il nemico? Sarà in grado di risolvere non soltanto il contenzioso delle grandi guerre, ma anche il «narcisismo delle piccole differenze», quello che fa sì che comunità confinanti e magari anche legate da vincoli di parentela si combattano e si diffamino a vicenda?

«Evito la tentazione di addentrarmi nella critica della civiltà americana; non voglio suscitare l'impressione che io stesso ami servirmi di metodi americani». Freud chiude con questa frase, alquanto sibillina, il capitolo di *Il disagio della civiltà* in cui ha trattato del «pericolo più minaccioso», «il pericolo di una condizione che potremmo definire "la miseria psicologica di massa"». (28) Valéry, al contrario, si dimostra assai meno critico nei confronti degli Stati Uniti, che considera «la più favolosa creazione dello spirito europeo». Nel 1938 confesserà persino che, in caso di deflagrazione mondiale, gli Stati Uniti saranno l'unico territorio in grado di raccogliere i resti della cultura occidentale.

José Ortega y Gasset (1880-1936), autore di *La ribellione delle masse* (*La rebelión de las masas*, 1930), nega a sua volta all'America la capacità di ereditare dall'Europa il ruolo di faro spirituale del mondo. E lo dice e ridice già nel 1926 sui quotidiani e sulle riviste madrilene. Rispetto al Vecchio Continente, «inventore della cosa più grande che sia stata inventata fino ad oggi, il senso della storia», l'America, anziché rappresentare l'avvenire, rappresenta piuttosto un «passato lontano», essendo essa un «modello di primitivismo». «L'America è l'avvenire» è solo uno stereotipo. Il filosofo spagnolo, che si atteggia a «liberale vecchio stampo» e sotto sotto vorrebbe riabilitare il «vecchio liberalismo», respinge nondimeno l'accusa di «fare politica» e non accetta la diagnosi di Spengler sul tramonto dell'Occidente. Se l'europeo è «demoralizzato», lo è perché «si è trovato ad essere "meno" di prima, [in quanto] prima, l'inglese, il francese e il tedesco credevano, ciascuno per se stesso, di essere l'Universo», e, ancor più intrinsecamente, lo è perché capisce come sia diventato difficile rispondere alla domanda: «Chi comanda nel mondo ?». (29) Domanda che il «romantico» Spengler elude per avvalorare «una preoccupazione [la decadenza

dell'Europa] che preesisteva in tutte le menti», il che spiega «il successo della sua opera». Il problema vero è che l'Europa «non è più sicura di comandare, né di continuare a comandare», (30) così come il resto del mondo non è più sicuro di voler continuare ad essere comandato. L'attuale situazione dev'essere quindi interpretata come una sorta di interregno tra due «organizzazioni di comando», la cui soluzione resta un enigma. Solo la costruzione degli Stati Uniti d'Europa come grande Stato sovranazionale può arrestare la deriva di quel potere che l'Europa ha un tempo esercitato sul resto del mondo e su stessa. L'Europa ne ha la capacità. L'intera sua storia sta infatti a dimostrare che essa «è, in effetti, uno sciame: molte api in un solo volo». (31) Sarebbe un errore non sfruttare «questo carattere unitario della magnifica pluralità europea», questa «buona omogeneità, quell'omogeneità feconda e desiderabile, quella che faceva dire a Montesquieu: L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs, e a Balzac più romanticamente faceva parlare della grande famille continentale dont les efforts tendent à je ne sai quel mystère de civilisation». (32)

Potenziale protagonista e garante della transizione è, secondo Ortega y Gasset, una nuova classe di aristoi. Il declino europeo, infatti, è dovuto in gran parte all'avvento dell'«uomo-massa», del «popolo-massa», frutto del ripudio dei vecchi principi liberali. Ortega disegna dunque l'«anatomia dell'uomo oggi dominante»: «un tipo d'uomo fatto in fretta, montato su null'altro che alcune esigue e povere astrazioni», un uomo «previamente svuotato della sua propria storia, senza passato nelle viscere e, pertanto, docile a tutte le discipline chiamate "internazionali"», un uomo «che manca di un "dentro"», un «uomo senza la nobiltà che obbliga - sine nobilitate -, lo snob», un uomo dalla «vita standard, composta dei desiderata comuni a tutti». In questa società di «spiriti volgari», «non è perfettamente naturale che sia il barbiere del suburbio colui che dà la tonalità del tempo?». (33) Nel fissare la sua dicotomia vieta noble/vida vulgar, Ortega introduce chiaramente una distinzione di stili di vita, la quale legittima un nuovo elitismo, premessa di una sorta di meritocrazia fondata su un ethos rigoroso. Anche se i criteri di selezione dei suoi membri restano vaghi e sono prevalentemente di carattere estetico. Ortega denuncia quel «costume di parlare all'umanità che è la forma più sublime, e pertanto più spregevole, della demagogia, [...] adottata verso il 1750 da intellettuali disorientati, ignari dei propri limiti (34) [...]». I demagoghi

sono stati i grandi strangolatori di civiltà». (35)

Ortega y Gasset non è il primo e non sarà l'ultimo a dipingere un simile quadro della società e della civiltà di massa. Prima di lui, pubblicando nel 1869 *Cultura e anarchia* (*Culture and Anarchy*), il liberale Matthew Arnold (1822-88) ha autorevolmente aperto la strada a questo tipo di critica sociale. Arnold, professore di poesia a Oxford e ispettore all'istruzione secondaria, non smise mai di condannare il degrado culturale che affliggeva le tre classi della società vittoriana: i Barbari (la classe aristocratica), i Filistei (i ceti medi) e la Plebe. (36) E nel medesimo periodo in cui Ortega pubblica le sue opere, Frank Raymond Leavis (1895-1978), continuatore della tradizione *Culture and Society* inaugurata da Arnold, trasforma la rivista «*Scrutiny*» (1932) nello strumento di una vera crociata morale contro l'«abbrutimento» determinato dalla cultura della società industriale, al quale si propone di porre rimedio praticando agli studenti abbondanti trasfusioni di fiction inglese, ossia della «Grande Tradizione» nazionale. Una «ellenizzazione» che è ovviamente riservata alla sola élite intellettuale. L'originalità di Ortega sta dunque altrove, nell'esplicito legame da lui tessuto tra la diagnosi sullo stato della cultura e la costruzione di uno Stato sovranazionale europeo: quella che chiama la «dinamica del nazionalismo europeo» e che contrappone nettamente ai «nazionalismi senza uscita». Il che non si può certo dire per il movimento leavisiano, il quale, difendendo la «Grande Letteratura», prodotto dei «Grandi Uomini», intende recuperare la «britannicità di fondo» della tradizione inglese. (37) Anche se sia Leavis che Ortega vedono nella rinascita dei valori dell'«Alta Cultura» l'unica via d'uscita dall'incertezza del momento.

Verso la fine degli anni Venti, il dibattito intellettuale sul popolo-massa conosce una svolta decisiva. Nel senso che s'inasprisce polarizzandosi sugli effetti dell'«americanismo» e dell'«americanizzazione». Nel 1920 Douglas Fairbanks e Mary Pickford, inviati dal Dipartimento di Stato come ambasciatori dell'America in un «grand tour europeo», erano stati ricevuti dai capi di Stato con gli onori riservati ai grandi personaggi. Tuttavia, già nel corso della seconda metà degli anni Venti, l'Inghilterra e la Francia seguivano l'esempio della Germania di Weimar e adottavano, per consentire la sopravvivenza delle rispettive industrie cinematografiche nazionali, una politica restrittiva nei confronti dei film hollywoodiani.

«L'americanismo ci sommerge, - si lamenta Luigi Pirandello nel 1929. - Credo si sia acceso laggiù un nuovo faro di civiltà. Il denaro che circola nel mondo è americano e il mondo della vita e della cultura corre dietro questo denaro». (38) Quello che comincia a inquietare è la compatibilità tutta americana tra tecnologia, produzione di massa e cultura. (39) «L'America non è un paese, ancor meno una patria [...]. È un sistema di pensiero e azione, un metodo, una tecnica [...]. È l'egemonia del razionalismo meccanico», denunciano nel 1931 due giovani autori, Robert Aron e Arnaud Dandieu, in un libro scritto come un pamphlet, Il cancro americano [Le cancer américain]. (40) Georges Duhamel spinge ancora oltre i propri ammonimenti allarmistici: «Nessuna nazione, - scrive in Scene di vita futura (Scènes de la vie future), - si è ancora abbandonata, con la stessa premeditazione degli Stati Uniti, agli eccessi della civiltà industriale. A voler immaginare le fasi dell'assimilazione di tale civiltà come una serie di esperienze condotte da qualche spirito maligno su animali di laboratorio, l'America del Nord apparirebbe immediatamente il soggetto più consapevolmente intossicato [...]. Non v'è più alcun dubbio: la sua civiltà è in grado e in procinto di conquistare il Vecchio Mondo. L'America rappresenta, per noi, l'Avvenire. E a questo punto del confronto, ciascuno di noi, Occidentali, è tenuto a denunciare onestamente quanto di americano scopre nella propria casa, nel proprio abbigliamento, nella propria anima.

Il nostro Avvenire! Potremo, tra vent'anni, ritrovare sulle membra dell'Europa tutte le stimmate di questa civiltà insaziabile. Per un pugno di uomini che considerano il fenomeno con diffidenza e rammarico, ve ne sono mille che lo invocano a gran voce». (41) In Duhamel l'appello alla civiltà si accompagna indissolubilmente al rifiuto della rappresentazione cinematografica. Fin dai primi anni Venti egli l'ha bollata come «un passatempo per iloti, una distrazione per creature incolte, miserabili, esaurite dal lavoro, dilaniate dalle loro preoccupazioni». (42) Proprio nel momento in cui esplodeva la polemica innescata dal critico e cineasta Louis Delluc (1890-1924), il quale salutava nell'invenzione del cinematografo un'«età nuova dell'umanità».

Una risposta a Duhamel? Lo scrittore americano Waldo Frank, in un'opera che fa rumore e che appare in traduzione francese nel 1930 con il titolo Nouvelle découverte de l'Amérique (Riscoperta dell'America), rifiuta la nozione di «americanizzazione»: «La parola, nell'uso che ne

fanno gli europei, si riferisce specificamente ai caratteri della giungla americana e del suo culto per il Potere.

Volontà individuale, macchinismo, democrazia passiva, livellamento verso il basso, industrializzazione, irreggimentazione, religione della proprietà, materialismo, ecc. - tutto ciò viene considerato intrinsecamente americano e un fattore di pericolo, che minaccia dall'esterno lo spirito europeo. Eppure è stato accertato che tutte queste caratteristiche sono un prodotto della decomposizione dell'Europa, resti e brandelli del suo Insieme, quando ancora si poteva parlare di Insieme. Se l'importanza che essi assumono in alcuni paesi deve chiamarsi Americanizzazione, allora l'Americanizzazione è una fase del tutto conseguente della decadenza europea... Il suo nucleo originario non è assolutamente l'America.

L'Americanizzazione fermenta in quelle aree malsane dalla cui corruzione il virus ha tratto materia per propagarsi: l'Inghilterra, la Germania, la Francia...». (43) Una simile tesi sulla decomposizione del Vecchio Mondo vale a Frank l'immediata risposta di Ortega y Gasset: «La recente opera di Waldo Frank Riscoperta dell'America si sostiene interamente sul presupposto che l'Europa è agonizzante. Nonostante ciò, Frank non analizza, né discute, né mette in questione tale enorme fatto che gli serve come formidabile premessa. E questa ingenuità di fondo dell'opera mi basta per pensare che Frank non è convinto della decadenza dell'Europa; anzi, egli non si è posto neppure la questione. La prende come una tranvia. I luoghi comuni sono le tranvie del cammino intellettuale. E, al pari di lui, fanno così molte persone. Soprattutto lo fanno i popoli, i popoli interi». (44)

4. Della cultura come industria.

Viziato dal gioco delle semplificazioni, il dibattito sulla «decadenza dell'Europa» e sull'«americanizzazione» fa da schermo al riconoscimento dell'autonomizzazione dell'America e, di conseguenza, della sua esperienza nell'affermazione di una cultura legata all'industria e al mercato.

Tutti elementi che, in seguito, disegneranno la traiettoria delle rappresentazioni dell'unificazione mondiale. Contrariamente a quanto

vuole ancora far credere la maggioranza dei pensatori europei, gli Stati Uniti non sono già più una «discendenza dell'Europa», un reinnesto del corpo europeo.

Essi intendono irradiare un modello autonomo di società, di vita e di sovranità. Ed è questo che si preoccupano di chiarire alcuni loro intellettuali. Come accade a tutti i popoli nella fase della propria affermazione nazionale - e il periodo tra le due guerre è una fase importante per la nazione americana -, l'identità del paese si costruisce in alternativa all'idea di «universalizzazione» coltivata dalle vecchie capitali culturali europee. La rottura introdotta alla fine del XIX secolo dalla filosofia pragmatista degli Stati Uniti nei confronti dei metodi speculativi dell'Europa - una rottura dettata dalla critica al «teoricismo» tipico della filosofia europea - si è ormai consumata, e dà luogo a una teoria sociologica che rifiuta di pensare il futuro delle società e del mondo in termini di universalità.

Nel 1927 Charles Horton Cooley (1864-1929) denuncia l'apriorismo che secondo lui si nasconde nella tesi dell'«assimilazione universale» sostenuta da Tocqueville nell'opera-faro *La democrazia in America*. Il pioniere americano della sociologia dell'interazione contesta in particolare a Tocqueville la «teoria del livello zero», secondo la quale la diffusione illimitata delle idee e dei costumi porterebbe inevitabilmente i popoli, per un fenomeno di contagio analogo a quello che assimila la collettività, a fondersi in un «unico tutto mentale». Al posto dell'individualità, stimolata all'inizio dalla necessità di fronteggiare gli ostacoli, sarebbe subentrata una sorta di «assimilazione universale», per effetto della quale ogni «località» sarebbe indotta ad adottare modelli - dal modo di vestire alla lingua - analoghi a quelli vigenti nel mondo civilizzato.

E tale omologazione esterna non sarebbe altro che il sintomo visibile di un livellamento interno, attinente alle idee. Ora, nulla è così scontato come sembra, nota Cooley. Favorendo la formazione di un *larger mind*, la «comunicazione moderna» produce infatti differenziazione, razionale e funzionale, e incoraggia la manifestazione di un tipo diverso di «individualità», locale e nazionale.

Perché ciò che è valido a livello territoriale lo è anche a livello individuale. L'idea secondo la quale l'americano, integrato nella collettività, sarebbe vittima del «livellamento» e avrebbe perduto quel «carattere distintivo» che per molti autori è il tratto fondamentale della

personalità del francese è in realtà un luogo comune. (45) L'originalità del sociologo americano sta nel fatto che, non diversamente dal filosofo John Dewey, egli apre un orizzonte di studi critici sul ruolo dei media nella costruzione dell'identità nazionale senza per questo ignorare la loro natura ambivalente in quanto fattori di vita democratica. I termini del dibattito, tra l'altro, non rientrano nel quadro concettuale dell'Europa dell'entre-deuxguerres. I programmi previsti, per iniziativa dei delegati europei, dall'Istituto di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni affrontano il tema dei media solo in quanto possibili contributi «all'opera di pace» (stampa e radiodiffusione) o «all'educazione dei popoli» (creazione di un Istituto internazionale del cinema educativo e della rivista «Interciné», ad esempio). Per lo spirito europeo, il dispositivo educativo e la fiducia nella portata emancipatrice della cultura classica sono sempre al centro della formazione del consenso della nazione. Sulla scia dei fratelli Lumière, l'ideale pedagogico si coniuga con il concetto di invenzione creativa. Le nuove tecniche di comunicazione devono passare sotto le forche caudine dell'unica cultura legittima, l'«alta cultura».

Quando, nel 1939, André Malraux afferma nel suo *Abbozzo di una psicologia del cinema* (*Esquisse d'une psychologie du cinéma*) che «il cinema è un'arte ma è anche un'industria», la battuta coglie di sorpresa, per la sua audacia, gli ambienti intellettuali della Francia dell'epoca. (46) La formula contraddice infatti l'idea corrente che tende a privilegiare l'autore quale creatore unico dell'opera e a negare qualsiasi rapporto tra estetica e logica industriale. Il problema è che, divenuto ministro della Cultura durante il regime gollista (1958-69), lo scrittore amerà sempre ripetere la stessa identica formula, e sempre con lo stesso identico effetto. Finché, nei primi anni Ottanta un altro ministro della Cultura, questa volta socialista, Jack Lang, ispirerà apertamente la propria politica alla conciliazione tra i due termini dell'antinomia:

«Economia e Cultura, stessa battaglia!» Continuando sempre a impressionare l'opinione pubblica francese, la massima sembrerà invece molto banale ai magnati degli studi hollywoodiani, i quali, già a partire dagli anni Dieci, avevano fatto della produzione cinematografica un'industria.

«Alla riproduzione in massa è particolarmente favorevole la riproduzione di masse», (47) constatava nel 1933, in *L'opera d'arte*

nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, Walter Benjamin (1892-1940), uno dei pochi filosofi europei del periodo tra le due guerre ad aver percepito il cambiamento in atto dello statuto dell'arte, la caducità del suo valore «culturale» e l'intreccio tra cultura e tecnica o tra cultura e industria.

Ancor meno sono coloro che intuiscono che il modello culturale prodotto su scala industriale ed esportato massicciamente attraverso i meccanismi di mercato diventerà - oltre che un innegabile strumento di egemonia politico-economica a disposizione della pax americana, subentrata alla pax britannica - un incentivo formidabile al cambiamento sociale, il simbolo stesso di un tipo nuovo di modernità. Ora, un simile modello di vita - tendente, tra l'altro, a rimettere in questione i rapporti gerarchici tra i sessi, i gruppi e le classi - non lancia forse una sfida alle norme che regolano il costume dei paesi europei? George Orwell, facendo l'esempio della lingua americana, ne aveva già avuto sentore: il suo appeal non le deriva dal fatto di essere «evocativa ed efficace [potete aggiungere cose alle parole]», ma dal fatto di «poter adottare una parola americana senza per questo abbattere una barriera di classe». (48)

La forza di attrazione universale del mito della democrazia si avvia a coincidere, grazie alla bacchetta magica dell'ideologia degli affari, con l'autopromozione della democratic marketplace. La penetrazione dell'«ideologia politica del consumo di massa», o «consumismo» - lo dimostra chiaramente lo storico americano Stuart Ewen in *Captains of Consciousness* -, rende possibile nel periodo tra le due guerre un'idea di democrazia come «manifestazione naturale della produzione industriale, quasi fosse un sottoprodotto del sistema mercantile», essendo l'accesso al consumo dei beni tutt'uno con la «libertà politica». (49) Nata all'ombra del fordismo e della necessità di incorporare le grandi masse nella logica dei consumi, la mediazione mercantile dei «valori universali» si sintonizzerà sulle cadenze del processo di internazionalizzazione dell'economia e dei cambiamenti del modello di organizzazione delle grandi imprese. Il che comporterà, a ogni modifica di scala, l'abbassamento delle soglie di tolleranza nei confronti della «privatizzazione» dello spazio pubblico come luogo del confronto democratico.

NOTE

1 I soldati tedeschi, nel gergo militare francese [N. d. T.].

2 v. garcía calderón, *Une enquête littéraire Don Quichotte à Paris et dans les tranchées*, Centre d'études franco-hispaniques de l'Université de Paris, Paris 1916, pp. 16-17.

3 Ibid., p. 57.

4 Ibid., p. 32.

5 Ibid., pp. 32-33.

6 Ibid., p. 17.

7 Ibid., p. 70.

8 o. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola (con lievi modifiche), Longanesi, Milano 1957, p. 344. In precedenza Spengler aveva già lamentato «la vanità dell'uomo euro-occidentale, il cui spirito proietta il miraggio di questa sua "storia universale"», ibid, p. 52 [N. d. T.].

9 Cfr. g. simmel, *Métropoles et mentalité*, in y. grafmeyer e i. Joseph (a cura di), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'ecologie urbaine*, Aubier, Paris 1984, p. 76.

10. verhaeren, *Les villes tentaculaires*, Le Livre de Poche, Paris 1995, pp. 86-87.

11 p. Valéry, *La crise de l'esprit*, in id., *Œuvres*, vol. I, Gallimard, Paris 1957, p. 992.

12 id., *Préface à la lutte pour la paix*, ibid., p. 1147.

13 id., *Lettre pour la Société des Esprits*, ibid., p. 1818.

14 société des nations, *Coopération intellectuelle. Discussion générale. Rapport de M. Bonnet*, in «Journal officiel, supplément special n° 120. Actes de la quatorzième session ordinaire de l'Assemblée, Procès-verbal de la sixième commission», Genève 1933, p. 16.

15 Intervention de M. Motta (Suisse), ibid., p. 12.

16 Intervention de Mlle Vacaresco (Roumanie), ibid., p. 12.

17 Intervention de M. Valdes-Mendeville (Chili), ibid., p. 15.

18 p. valéry, *La liberté de l'esprit*, in ro., *Œuvres cit.*, vol. II, pp. 1089-90.

19 ID., *Pensée et art français*, ibid., p. 1058.

20 Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), Il Saggiatore, Milano 1961.

21 a. berque, *Etres humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris 1996, pp. 95-96.

22 j. derrida, *L'autre cap. Mémoires, réponses et responsabilités*, in «Liber. Revue européenne des livres», ottobre 1990, n. 5, p. 11.

23 Cfr. *Perché la guerra?*, in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringheri, Torino 1971, pp. 281-99 [N.d. T.].

24 S. Freud, *Il disagio della civiltà*, trad. it. di E. Sagittario, *ibid.*, p. 226.

25 *Ibid.*, pp. 227-28.

26 *Ibid.*, p. 228.

27 *Ibid.*, p. 280.

28 *Ibid.*, pp. 250-51.

29 J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, Utet, Torino 1979, p. 141.

30 *Ibid.*, pp. 128-29.

31 J. Ortega y Gasset, *Prologo ai Francesi*, *ibid.*, p. 11. Ortega y Gasset intitola *Prologo ai Francesi* l'introduzione all'edizione francese dell'opera (Stock, Paris 1937). Poco sopra, il filosofo ha scritto:

«Codesto è l'autentico governo d'Europa che regola il volo attraverso la storia dello sciame di popoli, operosi e pugnaci come api, sfuggiti alle rovine del mondo antico» [N. d. T.].

32 *Ibid.* L'edizione italiana cit. lascia in francese, nel rispetto del testo originale, le due definizioni di Montesquieu e Balzac. La loro traduzione è, rispettivamente, la seguente: L'Europa non è che una sola nazione composta da più nazionalità; [L'Europa è un'unica] grande famiglia continentale i cui sforzi tendono a non so quale mistero di civiltà [N. d. T.].

33 *Ibid.*, pp. 9 sgg.

34 *ibid.*, p. 6.

35 *Ibid.*, p. 25.

36 M. Arnold, *Culture and Anarchy and Other Writings*, a cura di S. Collini, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

37 T. Eagleton, *Critique et théories littéraires. Une introduction*, Puf, Paris 1994.

38 L. Pirandello, *Colloquio con Corrado Alvaro*, in «L'Italia Letteraria», 14 aprile 1929.

39 Cfr. a. Siegfried, *La crise de l'Europe*, Calmann-Lévy, Paris 1935.

40 Cfr. r. Aron e A. dandieu, *Le cancer américain*, Rieder, Paris 1931.

41 g. duhamel, *Scènes de la vie future*, Mercure de France, Paris 1930, pp. 16-17.

42 Citato in L'herbier, *L'intelligence cit.*, p. 504. Citazione ripresa in w. benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966, trad. it. di E. Filippini, p. 44 [N. d. T.].

43 w. frank, *Nouvelle découverte de l'Amérique. Introduction à une philosophie eie la vie américaine*, Grasset, Paris 1930, pp. 290-91.

44 ortega y gasset, *La ribellione cit.*, p. 129. Nella traduzione, tranvia rimanda esattamente all'originale spagnolo tranvia, tramvai [N.d. T].

45 c. h. cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Son, New York 1927, pp. 92-95 e 158-61.

46 Cfr. a. malraux, *Esquisse d'une psychologie du cinema*, NRF, Paris 1939 [trad. it. *Sul cinema*, Medusa, Bologna 2002].

47 Benjamin, *L'opera d'arte cit.*, p. 56 nota 32.

48 Citato in v. de grazia, *Americanism for Export*, in «Wedge», 1985, n. 7-8, p. 78.

49 s. ewen, *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation* [trad. fr. di *Captains of Consciousness*], Aubier, Paris 1983, p. 96.

Capitolo decimo

L'Internazionale del condizionamento

La guerra totale esalta la propaganda e accelera il cambiamento del modello di gestione delle masse in tempo di pace. I mezzi di comunicazione di massa ribadiscono la fede taumaturgica nell'onnipotenza delle tecniche di persuasione. Mercato o volontarismo politico, cultura di massa o «alta cultura»: quale di questi meccanismi è più efficace a cementare le volontà attorno a un modello di società? Sullo sfondo degli scenari internazionali, due spettri: l'irruzione del comunismo internazionale e quello del nazionalsocialismo. La crisi degli universi simbolici disegna già le tensioni, le spaccature e le divisioni manichee in fatto di rappresentazione del mondo che segneranno gran parte del secondo Novecento. Le prime contro-utopie dell'era dell'«organizzazione» stigmatizzano il dominio planetario della macchina dello Stato o delle grandi imprese sottomesse alla razionalizzazione del fordismo, alla meccanizzazione della vita quotidiana e al condizionamento dei corpi e delle anime.

1. La propaganda e le forme della «mobilitazione totale».

Il re-filosofo Federico II di Prussia usava dire: «Non bisogna che il cittadino si accorga della guerra». Il primo grande conflitto del XX secolo ha capovolto la regola a tutto vantaggio dello slogan: Das Volk in Waffen, il popolo in armi, l'arruolamento dell'intera popolazione nell'economia di guerra. Di qui l'appellativo non solo di «guerra mondiale» ma di «guerra totale». Il filosofo Ernst Jünger (1896-1998), soldato volontario dell'esercito tedesco, è arrivato a dire che la requisizione dei civili nell'«esercito del lavoro» ha fatto della Prima guerra mondiale «un evento storico che supera per importanza la Rivoluzione francese». (1) Questa «mobilitazione totale» [Totale

Mobilmachung] di ogni «potenziale energia» non tollera paragoni con la prima insurrezione popolare della storia promossa dalla Convenzione e sfruttata poi da Napoleone. Secondo Jünger, l'intero apparato della vita moderna, con le sue molteplici connessioni, è stato collegato a «quella linea ad alta tensione che è l'attività militare». Riconoscendo il salto di qualità compiuto attraverso la razionalizzazione del complesso risorsa umana / macchina, lo stato maggiore del Kaiser ha battezzato la battaglia di Verdun (febbraio-dicembre 1916) «battaglia dei materiali» (Materialschlacht). E conosciamo anche troppo bene le derive subite da questa nozione di «totalità» quando se ne impadroniranno gli ideologi del nazionalsocialismo per farne la pietra angolare di una teoria gestionale dello «Stato moderno». (2) Stando a una considerazione generale, sembra che l'esperienza della prima «guerra totale» abbia convinto vincitori e vinti del valore strategico degli «strumenti di mobilitazione delle coscienze» come nuovo modo di governare. Un fatto premonitore: nel novembre 1918, il negoziatore dell'atto di resa degli eserciti tedeschi nel vagone-ufficio del maresciallo Foch operante nella foresta di Compiègne non è un generale ma il segretario di Stato alla Propaganda Matthias Erzberger, leader dei cattolici tedeschi, autore tra l'altro di un piano della Società delle Nazioni redatto nel 1917 all'insaputa del suo governo. La destra nazionalista gli farà poi pagare cara l'iniziativa, ordinandone la morte nell'agosto 1921. Sul fronte americano, alla Conferenza di Parigi si ricorda la presenza di uno solo dei principali consiglieri dello staff del presidente Wilson, Walter Lippmann, anch'egli autore di proposte volte alla creazione di strutture interne alla Società e uno dei primi esperti di problemi relativi all'opinione pubblica. È vero che, con la fine delle ostilità, la comunità internazionale non ottiene quel «tribunale dell'opinione pubblica» che Wilson aveva promesso, ma è anche vero che si afferma ovunque l'idea che lo Stato debba organizzarsi, canalizzare e dirigere i movimenti d'opinione, se vuole governare la complessità delle società di massa. La propaganda destinata alle grandi masse si vale perciò del maggior grado di sofisticazione raggiunto dai dispositivi di potere, su scala nazionale come su scala mondiale. Nel programma del corso tenuto nel 1925 alla Columbia University, lo storico delle relazioni internazionali Parker Thomas Moon riassume così, per i suoi allievi, il mutamento epocale in atto: il «valore della propaganda» è oggi pienamente acquisito, sia come «mezzo di educazione popolare nell'ambito degli affari internazionali»,

sia come «strumento indispensabile per mantenere alto il morale», sia come «stimolo all'idealismo, democratico o meno che sia». (3) Anche se alcuni non dimenticano che durante la guerra la propaganda era stata definita un «lavaggio del cervello», questo metodo di persuasione è avvolto da una tale aureola di prestigio che pochissimi osano negarne l'efficacia nella formazione della coscienza collettiva. E una simile convinzione esercita un'influenza diretta sulle prime teorie che cercano di spiegare la funzione coesiva ormai riconosciuta ai mezzi di comunicazione di massa.

Negli Stati Uniti, Walter Lippmann ricava, dalla sua duplice esperienza di capitano addetto alla propaganda in seno al corpo di spedizione e di consigliere della delegazione americana alla Conferenza di pace, materiale per due studi. Il primo studio è un articolo-fiume (quarantadue pagine) - pubblicato su «New Republic» nell'agosto 1920 in collaborazione con il luogotenente Charles Merz - sulla copertura giornalistica degli eventi della Rivoluzione russa effettuata dal «New York Times» tra il marzo 1917 e il marzo 1920. I due autori vi denunciano i meccanismi della disinformazione e la contraddittorietà delle notizie, tendenti a presentare sistematicamente la Rivoluzione russa come «moribonda» oppure come «minaccia», e non esitano a chiamare quali testimoni a carico i generali della Germania sconfitta. (4) Lo studio si rivela tanto più essenziale in quanto smaschera il quadro ideologico nel quale le autorità americane scatenano la loro prima caccia, non solo propagandistica, ai «rossi»: si ricordi che nel gennaio 1920 il raid Palmer, dal nome del segretario alla Giustizia Mitchell Palmer, opera migliaia di arresti di persone sospettate di «attività sovversive» e che migliaia di stranieri vengono espulsi - l'operazione prefigura tra l'altro l'arresto e l'esecuzione di Sacco e Vanzetti, avvenuta sette anni dopo, al termine di un'inaudita campagna d'intossicazione dell'opinione pubblica. Il secondo studio è un saggio pubblicato da Lippmann nel 1922, L'opinione pubblica (Public Opinion), un libro destinato a diventare un testo di riferimento nelle scuole di giornalismo degli Stati Uniti. Lippmann vi analizza il modo in cui, nel corso dei negoziati di pace, si è scavato un solco tra il «mondo di fuori» e le «fantasie che erano dentro la testa» delle varie delegazioni nazionali. (5) A interessarlo è innanzitutto la funzione dei «simboli», o quello che chiama il gioco delle «finzioni» nella costruzione dell'informazione. Nel 1927, sempre negli Stati Uniti, e sempre a partire dall'esperienza della

Prima guerra mondiale, il politologo Harold D. Lasswell (1902-78) pubblica l'opera che inaugura la sociologia funzionalista dei media. Il titolo non può essere più esplicito: La tecnica della propaganda nella Guerra mondiale (Propaganda Technique in the World War). Così come è esplicito, e declamatorio, il libro: la propaganda, questa «nuova fiamma» che, in tempo di guerra, deve «bruciare la piaga del dissenso e temprare l'acciaio dell'entusiasmo bellicoso» viene definita il «nuovo martello e la nuova incudine della solidarietà sociale». (6) Sia Lasswell che Lippmann si richiamano alle rappresentazioni behavioriste dell'effetto dei media ereditate dalla guerra. Nell'eleggere le tecniche di persuasione a fondamento della gestione della democrazia di massa, o «Grande Società», tutti e due si uniformano allo schema stimolo-risposta. Il loro dato di partenza è che la società è divenuta troppo complessa perché i cittadini abbiano la «competenza» necessaria per partecipare in prima persona alla costruzione della coscienza collettiva. Gli strateghi dell'opinione devono supplirvi attraverso un sapiente dosaggio di informazione e censura. Lippmann parla di «fabbricazione del consenso» (manufacture of coment)-, Lasswell di «gestione governativa delle opinioni» (government management of opinion). Management: la parola magica è stata pronunciata, con un chiaro riferimento ai metodi che si sviluppano parallelamente nei laboratori e nelle fabbriche sotto l'egida del fordismo e del taylorismo. Anche se, paradossalmente, tale engineering del consenso verrà applicato per la prima volta non dai funzionari dello Stato americano, bensì dal settore privato. Proprio questo, infatti, è il compito che si assegnano, fin dai primi anni Venti, gli artefici della nuovissima industria delle pubbliche relazioni. Tra loro, il pioniere Edward Bernays, il quale, oltre ad essere nipote di Freud, è noto soprattutto per aver fatto parte del comitato Creel, la commissione, composta da giornalisti, esperti dell'opinione pubblica e militari, che ha supervisionato le operazioni di propaganda esterna e di censura degli Stati Uniti durante la Prima guerra mondiale. Il banco di prova governativo dovrà attendere il 1933, e a inaugurarla sarà la politica del New Deal del presidente Franklin D. Roosevelt, la quale mutuerà, per le proprie tecniche di approccio al settore pubblico (misuratori e sondaggi d'opinione, orchestrazione di campagne pubblicitarie, interventi mediatici programmati, ecc.) metodi e tecniche già sperimentati dal settore privato nell'ambito del mercato. La concertazione delle azioni di propaganda governativa verso l'esterno, a

lungo rimandata a causa dell'isolazionismo americano, risulterà dettata dalla necessità di contrastare le trasmissioni radiofoniche del Terzo Reich indirizzate alle numerose comunità tedesche residenti nelle Americhe. Passano nove anni tra il momento in cui la Germania nazista si dota di una stazione radiofonica multilingue a onde corte - 1933, data dell'ascesa di Hitler alla carica di cancelliere del Reich e del voto del Reichstag che gli concede i pieni poteri - e il momento in cui il Dipartimento di Stato istituisce la stazione radiofonica governativa Voice of America.

Qualcuno dei paesi alleati non ha fatto molto caso, a quanto sembra, al progressivo slittamento dell'idea di «guerra totale / mobilitazione totale» verso la teoria e la pratica dello Stato «totalitario». La testimonianza di Stefan Zweig, che percorre gli Stati Uniti nella seconda metà degli anni Trenta, è tanto più illuminante in quanto lo scrittore, ebreo e austriaco, si trovò a vivere in presa diretta l'aggressione radiofonica del nazionalsocialismo: «Nel Texas, fra Huston e un'altra città del petrolio, mentre passavo nel vagone pullman, udii d'un tratto una voce inveire e urlare in tedesco: un compagno di viaggio aveva, senza saperlo, captato sulla radio la stazione tedesca e a me toccò subire, attraversando la grande pianura del Texas, una violenta concione di Hitler. Non c'era modo di sottrarsi, né di notte né di giorno; sempre ero costretto a pensare con torturante angoscia all'Europa e soprattutto all'Austria». (7) Quando, nel 1936, l'Assemblea della Società delle Nazioni fa votare la convenzione internazionale per la promozione dell'uso della radio nell'interesse della pace tra i popoli, Hitler ha già scatenato tre anni prima la campagna radiofonica che culminerà con l'assassinio ad opera dei nazisti del cancelliere austriaco Dollfuss. Per Zweig, «incorreggibile sopravvissuto di un'epoca più libera e cittadino di un'ideale repubblica mondiale», come ama definirsi, quella «cavalcata della morte a colpi di menzogna organizzata, ossia a colpi di "propaganda"» annuncia la fine del «potere della parola scritta». Il 13 marzo 1938 l'Austria è data in pasto alla cieca violenza delle «truppe d'assalto», le SA. In seguito a tali eventi, commenta lo scrittore nel 1941-42, poco prima del suicidio, «il nostro mondo si abituò alla brutalità e all'assenza di ogni diritto come non mai da molti secoli [...]». La coscienza del mondo nel 1938 tacque». (8) E quando esplode il secondo conflitto mondiale, la «coscienza morale del mondo» è già

«prostrata», «annientata». Una situazione che non ha nulla in comune con quella della Grande Guerra, quando «per un poeta, per uno scrittore non era allora affatto vano dire una sua parola, poiché le orecchie e le anime non erano ancora intontite dalle onde ininterrotte della radio verbosa». (9) Già nel 1925, del resto, Adolf Hitler (1889-1945), tracciando in *Mein Kampf* (La mia battaglia) un bilancio della guerra del 1914-1918, aveva offerto all'ascolto e alla vista di tutti la sua doppia concezione della propaganda. A livello interno, essa è un modo per garantire il dominio dello stato sulla «totalità» dell'esistenza dei cittadini, con la creazione di un'«unica comunanza di sacrifici» (*Opfegemeinschaft*). (10) A livello esterno, nei confronti dei futuri paesi nemici, essa è un espediente strategico di «guerra psicologica» - il termine è un'invenzione di Hitler -, in previsione dell'intervento armato degli eserciti. Tre anni dopo, il dittatore chiariva anche in funzione di quale megalomane schema espansionistico aveva concepito lo strumento propagandistico. La conquista del mondo doveva avvenire in due fasi. In un primo tempo la Germania avrebbe portato a compimento la sottomissione dell'Europa e della Russia, contando possibilmente sulla neutralità della Gran Bretagna.

In un secondo tempo, una volta completati il controllo dei possedimenti coloniali e il varo di una grande flotta, la Germania si sarebbe rivolta contro gli Stati Uniti, l'unica potenza in grado di minacciarla, se necessario valendosi di un patto di alleanza con la stessa Gran Bretagna. (11) Le SA devastano l'Austria cantando:

«Oggi è nostra la Germania; domani il mondo intero!». (12) Nel 1939 Denis de Rougemont (1906-85), convinto sostenitore di un'Europa federale e uno dei fondatori della rivista «*Esprit*», aveva ogni ragione per asserire, in *L'Amore e l'Occidente* (*L'Amour e l'Occident*), quanto segue: «Siamo entrati nell'era delle libido erranti, alla ricerca di un nuovo teatro. E il primo ad offrirsi è stato il teatro politico. La politica delle masse come è stata praticata dopo il 1917 non è che la continuazione della guerra totale con altri mezzi (per riprendere ancora una volta, capovolgendola, la celebre formula di Clausewitz)». (13) Nel *Dictionnaire abrégé du surréalisme* {Breve dizionario del surrealismo}, pubblicato nel 1938 da André Breton in collaborazione con Paul Eluard, alla voce «Totale», leggiamo: «Totale. Il totem di Tantalò» (Michel Leiris).

2. Il globo, simbolo del modernismo americano.

L'avvento dei regimi autoritari e l'esplicito impiego, da parte loro, dei mezzi di comunicazione a fini di condizionamento, non scoraggia il pensiero utopico. Nel 1934, in *Technics and Civilization*, Lewis Mumford riabilita la visione decentratrice di Kropotkin e Geddes sulle reti elettriche.

Con la radio e le molteplici applicazioni dell'elettronica alla comunicazione da persona a persona, l'umanità, a parere del sociologo, dispone ora degli elementi sufficienti per maturare un'unità politica forte quanto quella maturata nell'antica Grecia dalle piccole città dell'Attica. (14) Un piano di rifondazione del mondo che è in linea con le utopie dell'industrialismo tayloriano. Nel 1917 il socialista inglese Arthur J. Penty ha esposto uno dei primi progetti di «società postindustriale» come società di servizi in un'opera intitolata *Old Worlds for New: A Study of the Post-Industrial State*. E, nel 1922, ha approfondito la sua tesi in *Post-Industrialism*. (15)

Nel 1930 un nostalgico della pax britannica, il conte di Birkenhead, ricomponne il pianeta del 2030, in *The World in 2030 AD.*, attorno al solo Commonwealth. Anche qui l'elettricità universale dà origine a una società decentrata. A livello di produzione, è una sorta di «Arcadia industriale», e a livello di organizzazione politica la comunicazione elettronica stimola una democrazia partecipativa, senza l'intermediazione degli esperti. I dibattiti vengono trasmessi in diretta e le opinioni del nuovo prototipo di cittadino vengono immediatamente raccolte attraverso un sistema di sondaggi. (16)

A prevalere, nel periodo tra le due guerre, e a dare un significato nuovo al globo è tuttavia il sogno aereo. «L'auto ci ha dato il dominio sulla terra, l'aereo ci dà il dominio del pianeta», scrive Paul Claudel nel 1935. (17) Dal 1934 ogni parte è collegata al resto del pianeta con almeno una linea aerea. Tra l'impresa, nel maggio 1927, di Charles Lindberg - collegamento New York - Parigi senza scalo - e il record di Howard Hughes nel luglio 1938 - circumnavigazione del globo in tre giorni e diciannove ore -, l'immagine del globo terrestre si afferma nella cultura americana come simbolo del moderno. E nel 1927, al momento della sua fondazione, la compagnia aerea PanAm fa naturalmente del globo il suo emblema. «Negli anni Trenta, - spiega Denis Cosgrove, esperto di geografia culturale, - un globo mobile in alluminio della

misura di dodici piedi e del peso di due tonnellate (scala 1:3480000) è issato sulla sommità del grattacielo del "New York News" e diventa uno dei punti di riferimento dell'orizzonte modernista di New York, familiare ai suoi abitanti quanto il "Daily Planet" per i lettori di Superman dei comics Marvel. A Boston l'American Bible Society e la Christian Science Publishing House, dedite entrambe all'evangelizzazione del mondo, ordinano l'acquisto di grossi globi (cinquanta pollici e trenta piedi rispettivamente) per simboleggiare l'estensione geografica della loro "missione". E il fatto che il logo di molti studios hollywoodiani ricorra molto spesso all'immagine del globo ne suggella la simbiosi con il moderno. Ultimo imprimatur a tale identificazione con la cultura modernista: la costruzione di un globo vuoto di 13,5 piedi di diametro per il Museum of Modern Art di New York, da cui, disponendosi in una prospettiva centrale, il pubblico può contemplare il mondo». (18) 3. L'imperialismo, una griglia di lettura del mondo.

Il Trattato di Versailles non è stato ancora firmato e già il vocabolo «imperialismo» si affianca a quelli di «capitalismo», «dominio anglosassone» e «potere coloniale bianco». «Parola globale», esso diventa «sinonimo di lotta globale». Come rilevano Richard Koebner e Helmut Dan Schmidt nel loro studio sugli usi del vocabolo tra il 1840 e il 1960, dalla fine della Prima guerra mondiale il «concetto storico di Età dell'imperialismo assume un aspetto escatologico e incoraggia l'azione politica per un nuovo ordine mondiale». (19) Evocata non solo dai comunisti e dall'intelligenza anticoloniale ma anche dai nazionalisti europei, la semantica ant imperialista dà inizio alla propria strategia di opposizione in un clima di ambiguità. Il suo punto più alto coincide con la definitiva consacrazione della categoria, di segno negativo, di «americanizzazione»: un fenomeno che, tra l'altro, coinvolge l'intero orizzonte politico. Ma, al di là delle ideologie che si richiamano all'una o all'altra delle tendenze in conflitto, ad avvalorare fin dal principio la griglia di lettura ant imperialista è l'idea di un mondo concepito come costante bersaglio di manipolazioni calcolate e di complotti ad opera di un sistema politico dalle pretese egemoniche.

Puntando il dito sull'imperialismo della Gran Bretagna, i settori di sinistra della Repubblica di Weimar riesumano il pregiudizio, risalente alla Rivoluzione francese e alla propaganda napoleonica, secondo il quale la potenza inglese è il «nemico dell'Europa». Mentre la destra

nazionalista e i teorici della «Rivoluzione conservatrice» puntano a loro volta, attaccando il progetto di dominio del mondo elaborato a loro avviso dalla «diarchia anglosassone», a restituire un'identità alla Germania, tacciata di «amoralità» dalla propaganda di guerra per il suo mancato rispetto delle regole fondamentali dello *jus gentium*. Dalla denuncia della brutalità delle nuove armi commerciali impiegate dall'Impero britannico e di quella «filiazione» dell'imperialismo britannico che è la potenza americana, emerge l'immagine negativa di vincitori senza scrupoli, spogliati della loro aureola di liberalità e umanità, un alone prestigioso che avrebbero usurpato sia sul fronte della guerra che della pace. Il puritanesimo dei protestanti anglosassoni, come si sa, ha dato origine allo «spirito del capitalismo» (20) e, di conseguenza, non può che aver dato origine anche all'imperialismo, vero responsabile di tutte le guerre. Per i settori del nazionalismo estremo, l'idea che la City e Wall Street vogliano ridurre la Germania al «livello dell'India» si coniuga già con quell'altra idea, ancora più insidiosa: il fatto sarebbe impossibile senza la connivenza di complici interni, gli ebrei e i massoni.

Per i bolscevichi, infine, l'istanza antimperialista è al servizio di quella rivoluzione mondiale di cui Lenin va predicando l'imminenza. La fondazione della Terza Internazionale sulle ceneri della Seconda equivale per loro alla creazione di un vero esercito proletario. La lettera d'invito alla Conferenza fondatrice dell'Internazionale comunista, o Comintern (appellativo dato dai francesi e dagli inglesi per semplificare l'acronimo russo Komintern) (21) è redatta nel gennaio 1919 da Trockij (1879-1940) e firmata, in rappresentanza del Partito comunista russo, dallo stesso Trockij e da Lenin (1870-1924), dai rappresentanti dei Partiti comunisti polacco, ungherese, austriaco, lettone, finlandese, oltre che dalla Federazione socialdemocratica dei Balcani e dal Socialist Labour Party americano. La prima frase impronta l'intero testo: «Il pericolo che la rivoluzione mondiale sia soffocata dall'alleanza degli Stati capitalisti riuniti sotto l'ipocrita bandiera della Società delle Nazioni, i tentativi dei partiti socialtraditori di far lega tra loro per aiutare ancora una volta i loro governi e le loro borghesie a tradire la classe operaia dopo essersi reciprocamente "autoassolti", infine, la ricca esperienza rivoluzionaria finora acquisita e il carattere mondiale dell'insieme del movimento rivoluzionario - sono tutte circostanze che ci obbligano a porre all'ordine del giorno la questione della

convocazione di un congresso internazionale dei partiti proletari rivoluzionari». (22) La prima parte della lettera definisce gli scopi e la tattica della futura Internazionale. Il periodo è caratterizzato dalla decomposizione e dalla disfatta del capitalismo mondiale, che, se il socialismo non vincessere, potrebbero portare al crollo della civiltà europea. Il proletariato deve prendere il potere, distruggere l'apparato dello Stato borghese e organizzare un nuovo apparato di Stato proletario, « strumento del rovesciamento sistematico della classe sfruttatrice e della sua espropriazione ai danni del popolo». La Conferenza di fondazione si tiene a Pietrogrado dal 2 al 6 marzo, alla presenza di cinquantuno delegati che rappresentano solo in parte il movimento comunista mondiale.

Nel discorso di apertura, Lenin annuncia la nascita di un nuovo faro dell'universalismo: «La dittatura del proletariato era finora, come il latino, una lingua non compresa né parlata dalle masse. Ora, grazie alla diffusione del sistema dei soviet nel mondo, questa lingua è tradotta in tutte le lingue moderne: le masse operaie hanno trovato la forma pratica della dittatura.

Essa è divenuta comprensibile a tutte le masse operaie grazie al potere dei soviet in Russia, agli spartachisti in Germania e a organizzazioni analoghe in altri paesi, come, ad esempio, il movimento di delegati d'officina (shop-stewards committees) in Inghilterra». (23) La piattaforma, preparata e presentata da Bucharin, definisce il ruolo della nuova organizzazione:

«L'Internazionale, subordinando i cosiddetti interessi nazionali agli interessi della rivoluzione mondiale, realizzerà la solidarietà tra i proletari dei diversi paesi [...] e sosterrà i popoli sfruttati delle colonie nella loro lotta contro l'imperialismo, in modo da accelerare il crollo del sistema imperialista mondiale». (24) In conclusione, la stesura del Manifesto dell'Internazionale comunista viene affidata a Trockij, il quale, accreditando la fondazione di questa «Internazionale dell'azione di massa dichiarata» alla lunga storia delle generazioni rivoluzionarie, da Babeuf fino a Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, sottolinea che lo Stato nazionale che fa da cornice allo sviluppo del capitalismo è ormai divenuto una palla al piede per le forze di produzione, e che lo Stato capitalista, costretto a militarizzarsi per sopravvivere, ostacola qualsiasi ritorno alla libera concorrenza: «Si tratta solo di sapere chi sarà a questo punto l'agente della produzione di Stato: lo Stato imperialista o lo Stato

del proletariato vittorioso?». (25) La dittatura del proletariato, con l'istituzione del regime di disciplina del lavoro, abbrevierà il periodo di transizione, destinato a «innalzare l'umanità ad altezze nuove e insospettate». In questo nuovo scontro di portata planetaria, la lotta delle colonie non è più soltanto una lotta di liberazione nazionale, è una lotta di liberazione sociale.

Nel luglio 1920, in occasione del secondo Congresso dell'Internazionale - «congresso delle grandi speranze» che riunisce questa volta, a Mosca, duecentodiciassette delegati di trentasette paesi e sessantasette organizzazioni - il fulcro del dibattito è il comportamento da adottare nei confronti del « movimento borghese e democratico» di liberazione coloniale. Le «Tesi supplementari» (rispetto a quelle di Lenin) redatte dal nazionalista indiano Manabendra Nath Roy (1887-1954), esule in Messico e rappresentante di questo paese, trattano per esteso il problema delle «colonie» e dei «paesi arretrati in generale», prima di richiamare il fatto che, «nell'attuale congiuntura internazionale, non c'è salvezza per i popoli deboli e oppressi fuori dalla Federazione delle Repubbliche sovietiche».

Viene così respinta l'idea secondo la quale i «paesi arretrati» dovrebbero obbligatoriamente attraversare una fase di sviluppo capitalistico per uscire dalla loro condizione. Alla fine del 1920 si svolge a Bakù il Congresso dei popoli d'Oriente. Grigorij Zinov'ev (1882-1936), presidente dell'Internazionale, si rivolge loro con queste parole: «Fratelli, vi abbiamo chiamato a una guerra santa, prima di tutto contro l'imperialismo inglese!»

Gli fa eco Karl Radek (1885-1939): «Viva l'Oriente rosso, che, insieme agli operai d'Europa, creerà la civiltà nuova sotto la bandiera del comunismo!» L'anno seguente si svolge a Irkutsk un secondo Congresso dei popoli d'Oriente, speculare al primo e riservato all'Estremo Oriente, al quale assistono trentacinque delegati cinesi.

Nel giugno 1921, in occasione del terzo Congresso dell'Internazionale, organizzato a Mosca, sono approvate le «Tesi sull'organizzazione e la struttura dei partiti comunisti», non prima di aver dibattuto le obiezioni degli anarco-sindacalisti spagnoli sulla necessità di una simile organizzazione. La dottrina dell'organizzazione del partito riprende la metafora biomorfica della «cellula». Il principio del «centralismo democratico», definito «sintesi e fusione di centralismo e democrazia proletaria», diventa norma

d'internazionalizzazione. Si tratta di costruire «un solo corpo con una moltitudine di membra», «un solo partito che abbia braccia 299 in ogni paese». Le direttive sui doveri che competono all'«avanguardia del proletariato» fissano come prioritarie le esigenze dell'azione e della propaganda e quelle della stampa di partito, nella legalità e nell'illegalità. (26) Nel 1929 Radio Mosca comincerà a trasmettere regolarmente in tedesco e in francese e, l'anno dopo, in inglese e olandese. È la prima volta che una potenza adotta i nuovi media per una strategia di persuasione di portata mondiale.

In occasione del Congresso del 1920, Trockij, il quale aveva avuto di nuovo l'onore di redigere il Manifesto, aveva chiuso i lunghi dibattiti sulle ventuno condizioni di ammissione all'Internazionale esclamando: «Operai e operaie! Esiste su questa terra solo una bandiera per la quale valga la pena di combattere, vivere e morire, la bandiera dell'Internazionale comunista». (27) Sette anni dopo, Trockij viene escluso dall'esecutivo dell'Internazionale. Nel 1929 Manabendra N. Roy subisce la stessa sorte, mentre Trockij, espulso dall'Urss, sbarca con la moglie e il figlio a Costantinopoli. Nel 1940, esule in Messico, viene assassinato da un agente di Stalin, con la complicità del Partito comunista messicano. Zinov'ev, dopo due esclusioni e due rispettive autocritiche, viene infine condannato a morte e fucilato alla conclusione del primo processo di Mosca (1936).

Radek, divenuto lo scriba di Stalin, si autoaccusa al secondo processo di Mosca: sfugge così alla pena di morte, ma morirà in prigione, con ogni probabilità assassinato dai suoi compagni di cella (1939). (28) Stalin, sostenitore, contro la tesi di Trockij della «rivoluzione permanente», della tesi del «socialismo in un solo paese», ha proceduto a una gigantesca usurpazione dei diritti a vantaggio dei soli interessi dello Stato-nazione-partito. È quanto dimostra con vivacità Pierre Broué nella sua monumentale storia del Comintern, dopo aver potuto esaminare gli archivi dell'organizzazione resi accessibili in seguito allo smembramento dell'Urss: «Il Comintern ha vissuto ventiquattro anni. Durante i quali ha voluto essere nello stesso tempo un insieme di partiti e un partito mondiale, un apparato internazionale, uno strumento di lotta e un anello di collegamento. E fu sicuramente, con la Rivoluzione russa, la famosa stella che brillava nel cielo d'Oriente. Per trasformarsi però, alla fine, in un organo poliziesco internazionale al servizio dello stato sovietico». (29)

4. L'era degli organizzatori: Taylor nel Paese dei Soviet.

A partire dal 1918 Lenin auspica l'introduzione sistematica del taylorismo nelle fabbriche, vedendo in esso l'unico modo per socializzare una manodopera di origine prevalentemente contadina la cui inesperienza rischia di vanificare il grande sforzo industriale compiuto sotto la dittatura del proletariato. E arriva a considerare questa «scienza dell'organizzazione del lavoro» «socialmente neutra», affrancata dal suo specifico luogo di nascita, e quindi compatibile con l'organizzazione razionale dell'intera società socialista. (30) Un'organizzazione fondata sullo slogan «Soviet + Elettricità = Socialismo» e in cui il contadino è destinato a trasformarsi in proletario urbano.

Nelle file dell'intelligenza sovietica la concezione tecnicista dei rapporti di produzione è spinta all'estremo da alcuni pensatori utopisti, il più famoso dei quali è Aleksandr Bogdanov (1873-1928), membro del Partito bolscevico dal 1903. Nel 1908 Bogdanov ha pubblicato un primo romanzo utopico, *La stella rossa*, seguito nel 1913 da un secondo racconto, *L'ingegnere Menny*. Nel primo lo scrittore ha affrontato il tema dell'automazione quale fattore di cambiamento delle forme del lavoro umano; nel secondo ha ulteriormente approfondito il tema dell'«imperialismo delle macchine». I due romanzi circolano senza difficoltà nella Russia rivoluzionaria, tanto che *La stella rossa* fa registrare una seconda edizione nel 1918 e *L'ingegnere Menny* una seconda e una terza edizione, rispettivamente nel 1918 e nel 1923. Divenuto una figura carismatica del Proletkult e un importante difensore della «cultura proletaria», Bogdanov polemizza persino con Lenin, il quale gli rimprovera le posizioni «operaiste» e «spontaneiste» senza tuttavia riuscire a dimostrare in che cosa la visione bogdanoviana della scienza e della tecnica differisca sostanzialmente dalla sua. Nel 1913 Bogdanov è stato il primo bolscevico a celebrare in un articolo il taylorismo come «trionfo della Ragione» e ad affermare che la sua estensione universale a tutte le sfere della vita sociale garantirebbe l'instaurazione della «razionalizzazione socialista». I problemi organizzativi lo interessano al punto da indurlo a progettare, tra il 1912 e il 1916, un trattato sulla Tettologia, o Scienza universale dell'organizzazione, la cui seconda e terza parte saranno concluse nel 1922.

Le prime due parti conosceranno una pubblicazione parziale rispettivamente nel 1912 e nel 1917, anche questa volta senza subire ostacoli da parte della censura.

Facendo leva su indicatori importanti come la Grande Guerra e la rivoluzione d'Ottobre, Bogdanov giustifica la necessità di una scienza che «comporti l'impegno organizzativo in tutti i settori, integralmente». Una scienza che sia al tempo stesso una teoria dell'organizzazione e una «teoria delle crisi», o della disorganizzazione. Dove paiono riecheggiare la concezione biomorfica dell'organizzazione che animava Henri de Saint-Simon e la sua proposta di strumenti adeguati per assicurare la transizione da uno stato all'altro. «Per la crudezza delle sue esigenze, - scrive Bogdanov nella prefazione alla seconda parte della sua Tettologia (1917), - per la crudeltà della minaccia che pesa sull'esistenza delle unità e delle collettività, la guerra fa pensare con risolutezza alla funzione organizzativa, e di conseguenza stimola e spinge inevitabilmente in avanti il pensiero tettologico [...]. La guerra mondiale non è altro che una crisi organizzativa su scala mondiale prodotta sia dal movimento spontaneo della società civile e dell'umanità sia dall'anarchia dei rapporti tra le organizzazioni statuali [...]. Dopo l'esperienza della catastrofe seguirà un periodo di intensa ricostruzione, di compiti positivi, non meno essenziali dei compiti essenzialmente negativi svolti in tempo di guerra». (31) La tettologia non è per nulla una «filosofia», e non riguarda quindi i «filosofi specialisti», insiste Bogdanov. Impensabile senza costanti verifiche basate su un'esperienza sistematica delle «norme organizzative», essa riguarda «tutte le persone fornite di una buona educazione scientifica e pratica».

Bogdanov farà la stessa fine del padre della scienza sperimentale, Francis Bacon. Fondatore e organizzatore, nel 1926, del primo Istituto di trasfusione sanguigna, egli troverà la morte effettuando di persona un'esperienza scientifica.

5. Zamjatin e la satira dell' Organizzazione.

Nel 1920 Evgenij Zamjatin (1884-1937) inizia la stesura di *Noi*, un'antiutopia ispirata ai dibattiti che accompagnano la nascita di una visione tecnocratica dell'organizzazione socialista della produzione e di

una teoria meccanicistica delle trasformazioni ideologiche e culturali.

Ultimato alla fine del 1921, il manoscritto è immediatamente messo all'indice. Tanto che la prima edizione, nel 1924, sarà una traduzione in lingua inglese. Un'edizione in ceco viene pubblicata a Praga per iniziativa del linguista Roman Jakobson. Un'edizione francese esce a Parigi nel 1929. L'edizione integrale dell'opera in lingua originale avrà luogo solo nel 1952, a New York, e occorrerà attendere il 1988 per vederla pubblicata in terra russa. Quanto all'autore, morirà in esilio a Parigi. In *La stella rossa* Bogdanov, oltre a prefigurare l'automazione del lavoro, inventava elaboratori elettronici e missili a propulsione atomica. E Zamjatin fa iniziare *Noi* con queste parole: «Tra 120 giorni sarà portata a termine la costruzione dell'Integrale. È vicina la grande ora storica, in cui il primo Integrale si lancerà nello spazio dei mondi. Mille anni or sono i vostri eroici antenati piegarono al potere dello Stato Unico tutta la sfera terrestre. Delle gesta ancor più grandiose vi attendono: integrare la sconfinata equazione dell'universo per mezzo dell'Integrale elettrico di vetro, dal respiro di fuoco. Spetterà a voi di piegare al benefico giogo della ragione gli esseri ignoti che abitano sugli altri pianeti, forse ancora nello stato selvaggio della libertà. Se essi non comprenderanno che noi portiamo loro la felicità, matematicamente esatta, è nostro dovere costringerli ad essere felici. Ma prima dell'arma noi sperimentiamo la parola [...]. Evviva lo Stato Unico, evviva i numeri, evviva il Benefattore!». (32) Così parla D-503, il costruttore dell'Integrale, un uomo del quarto millennio, abitante tipo di una società planetaria urbana che ha svuotato le campagne inurbando i contadini e che impone a tutti gli individui-numero - una volta stabilito che «l'unico mezzo per affrancare l'uomo dalla sua tendenza alla delinquenza è togliergli la libertà» - la legge di Armonia dettata dal Benefattore, numero tra i numeri. Il «Mio» è «impossibile». Solo il «Noi» è legittimo. Fusi in un unico corpo con milioni di braccia, tutti si orientano secondo la «Tavola delle Ore». Tutti si svegliano e si addormentano come un sol numero, tutti portano il cucchiaino alla bocca e masticano il loro «nutrimento a base di nafta» nell'identico momento, tutti si recano nel medesimo istante alla «sala d'esercizio di Taylor», e così via.

«Il più grande dei monumenti dell'antica letteratura arrivati fino» a questa società che venera la linea retta e la «bellezza del balletto delle macchine» è l'Orario delle Ferrovie. L'altro è ovviamente la Bibbia di

Frederick Winslow Taylor, l'inventore del management scientifico, il «profeta che seppe vedere dieci secoli avanti», anche se «non seppe integrare con il suo sistema tutte le ore dall'una alle 24». Dalle 16 alle 17 e dalle 20 alle 21, infatti, «l'unico possente organismo si divide ancora in singole cellule», per quanto il narratore non dubiti che «prima o poi tutti gli 86 400 secondi entreranno nella Tavola delle Ore». In ciascuno dei Noi agisce un metronomo invisibile. Ciascuno porta inserito dentro di sé un automa e un «fonolettore».

Gli altoparlanti dell'Officina musicale diffondono in continuazione la stessa Marcia quotidiana dello Stato unico, ascoltata da numeri femminili - quasi altrettante Walkirie - attraverso appositi auricolari. La città ha vinto e gli abitanti dei villaggi vengono spinti verso il nucleo urbano per essere «preservati dalla violenza» e «iniziati alla felicità».

Solo i «Mefi» (abbreviazione di «Mefisto») resistono. Fuori dal Muro Verde di corrente ad alta tensione che protegge il mondo delle macchine, i Mefi vivono nudi, a contatto con le piante, gli animali, il sole. Tra le due forze che governano il mondo, l'entropia e l'energia, questo movimento rivoluzionario underground ha scommesso sull'energia, perché distrugge la «pace beata dell'equilibrio felice» e tende «al movimento tormentoso senza fine».

I Mefi sono gli «anticristiani», coloro che rifiutano di «inchinarsi all'entropia come a un dio», come facevano gli avi dei Noi, i cristiani. Alla testa degli oppositori è una donna emancipata, I-330, che beve, fuma e cura la propria bellezza con profumi ottenuti di nascosto, tutti comportamenti sconosciuti alle dipendenti in uniforme dello Stato unico.

Sottoposta dal Benefattore alle peggiori torture, I-330 non parla. Al filosofo-matematico che celebra la rivoluzione dello Stato unico come l'«ultima rivoluzione», come la fine della Storia, lei risponde che, poiché il numero delle cifre è infinito, non può esserci un «ultimo», e dunque non può esistere un'«ultima rivoluzione». «L'ultima, cioè, è per i bambini: l'infinito spaventa i bambini ed è necessario che i bambini dormano tranquilli la notte...». (33) L'errore degli avi, artefici della rivoluzione dopo una Guerra dei Duecento Anni, è stato - vivendo in un universo in cui «tutto è uniformemente dovunque diffuso» - quello di credere di essere l'«ultima» cifra, senza più «nessun poi»: «Ah, ah!, uniformemente, dovunque! Eccola l'entropia, l'entropia psicologica. Tu, come un matematico, non capisci che solo nelle differenze, nelle

differenze di temperatura, solo nei contrasti di colore c'è la vita. Se, dappertutto, in tutto l'universo, i corpi sono egualmente caldi, o egualmente freddi... bisogna smuoverli, perché ci sia il fuoco, lo scoppio, la geenna. E noi li smuoveremo». (34)

Per disfarsi della vera malattia, quella dell'«immaginazione», i «nemici della felicità» devono sottoporsi alla «Grande operazione», che rende tutti perfetti come macchine e apre la strada della felicità al cento per cento. Il cervello lobotomizzato diventa un meccanismo regolato come un cronometro, brillante, senza un granello di polvere. La «nobiltà dei sentimenti» è solo un pregiudizio, un residuo di epoche feudali. «L'homo sapiens allora soltanto è un uomo nel pieno senso di questa parola, quando nella sua grammatica non vi sono per nulla punti interrogativi, ma soltanto punti esclamativi, virgole e punti». (35) Ogni scintilla di una dinamo è una scintilla della ragione pura, ogni movimento di pistone è un sillogismo indefettibile. Il meccanismo esclude l'immaginazione.

Nel paradiso promesso, i santi non conoscono né desiderio né pietà né amore. Proprio perché è stata loro sottratta l'immaginazione. Gli angeli sono schiavi di Dio».

Il 17 agosto 1934 Andrej Zdanov lancia la parola d'ordine del «realismo socialista», riprendendo la locuzione con cui Stalin definiva il ruolo degli scrittori: «ingegneri di anime». «Essere ingegnere di anime significa stare con entrambi i piedi sul terreno della vita reale. E questo a sua volta significa la rottura con il romanticismo di vecchio tipo, con il romanticismo che raffigurava una vita inesistente ed eroi inesistenti, portando il lettore dalle contraddizioni e dall'oppressione della vita nel mondo dell'irrazionale, nel mondo delle utopie [...]. La letteratura sovietica deve saper rappresentare i nostri eroi, deve saper guardare verso il nostro avvenire. E questo non è abbandonarsi all'utopia, poiché il nostro avvenire si prepara già fin d'ora con un lavoro cosciente e metodico [...]. L'attuale stato della letteratura borghese è tale che essa non può più creare grandi opere [...]. I personaggi "importanti" della letteratura borghese, di quella letteratura che ha venduto la sua penna al capitale, sono oggi ladri, poliziotti privati, prostitute, teppisti». (36) Nel 1933 lo Stato-partito aveva vietato l'importazione dei film hollywoodiani.

6. *Il migliore dei mondi o la sindrome di Candide.*

Non deprimiamoci troppo, però. La problematica di Zamjatin non si riassume in un oracolo sulle derive del regime sovietico. Nel solco dell'umorismo nero di H. G. Wells, nonché della tradizione russa del romanzo antiutopico, l'autore denuncia il dominio di tutte le grandi macchine omologatrici di organizzazione delle masse: lo Stato-Leviatano innanzitutto, e poi la Scienza unica e il feticcio della ragione tecnica, la Chiesa e la mistica dell'unione di tutti i fedeli in un «unico gregge». Sono temi che trovano il loro compimento in Noi ma che Zamjatin ha iniziato a elaborare a partire dalla sua prima esperienza di soggiorno nell'Inghilterra industriale, quando vi si stabilì nel 1916-17 in qualità di ingegnere navale, sovrintendente alla costruzione di navi rompighiaccio destinate alla flotta dello zar. Un suo precedente romanzo, Gli isolani, pubblicato senza difficoltà a San Pietroburgo nel 1918, è infatti una satira della vita inglese in preda alla frenesia dell'«ineluttabilità meccanica» e avviata lungo la china di un progresso a senso unico. Anche in Gli isolani l'orario ferroviario è il livre de chevet del protagonista del racconto, il pastore Dooley, autore dei «Precetti del Saluto obbligatorio».

Il racconto distopico di Zamjatin inaugura un genere. Nel 1932 Aldous Huxley riprende, con Il mondo nuovo (*The Brave New World*), il dispositivo di Noi. E, facendo la satira del mirabile mondo nuovo dei manager, evoca Candide, al quale Voltaire faceva dire ironicamente:

«Tutto è bene, tutto va per il meglio nel migliore dei mondi possibili». Il motto figura infatti in epigrafe alla satira di Huxley e detterà il titolo dell'edizione francese del libro, *Le meilleur des mondes*. In questo caso il bersaglio della satira non è però Taylor, è Henry Ford e la sua formula «La storia è un bluff»: sono le «forderie», la Società per la Diffusione della Conoscenza Fordiana e il «Science Fordian Monitor». In scena, personaggi dai nomi ibridi, altrettanti spunti ironici a quella storia di cui l'inventore del fordismo si prende gioco: Lenina Crowne (oggetto sessuale e, in quanto tale, parte del programma di promiscuità sessuale!), Benito Hoover, Bernard Marx, Helmholtz Watson, Morgana Rothschild, Herbert Bakunin, Darwin Bonaparte (cineasta, per giunta), ecc., sfilano in un mondo che conosce la musica sintetica, i «film sensitivi», la televisione e tutti i tipi di apparecchi di registrazione sonora.

Il romanzo ha una partenza decisa e fin dall'inizio lascia intendere che il «migliore dei mondi» è quello della produzione in serie. Ecco, scritto a lettere cubitali, «Centro d'incubazione e condizionamento di Londra-Centro», e, inciso su uno stemma, il motto dello Stato planetario:

«Comunità, Identità, Stabilità». Siamo nell'anno 632 A. F., ossia nell'anno 2535 dopo la nascita di Ford Motor Company. Nelle sale di fecondazione opera il sistema di riproduzione per clonazione, secondo il quale i cloni umani vengono classificati in base alla loro intelligenza, dagli Alpha, i più dotati, fino agli Epsilon, troppo ottusi per accedere alla conoscenza.

Il procedimento Bokanovsky di condizionamento degli embrioni è uno dei principali strumenti di stabilità sociale. Il metodo risolve il problema dell'applicazione del principio di produzione di massa alla biologia, per cui «Novantasei gemelli identici azionano novantasei macchine identiche!»

Gamma di tipo normale, Delta invariabili, Epsilon uniformi. Dalla Sala di messa in provetta alla Sala di predestinazione - dove si programma la vita degli individui, la loro quantità e qualità -, tutto è immatricolato e schedato.

Nelle Sale di condizionamento neopavloviano, munite di un quadro di comandi elettronici, i bebé di otto mesi Delta acquisiscono, grazie a una serie di impulsi elettrici, riflessi inalterabili, ad esempio un odio «istintivo» per i libri e i fiori. Inoltre, si colonizza o si ricolonizza a seconda della categoria che meglio conviene al paese, e così via. (37)

7. L'altra Europa e un «Pianeta senza visto».

Il 18 aprile 1938 André Breton sbarca a Vera Cruz con il battello Orénoque. Il suo soggiorno messicano dura tre mesi e mezzo.

Un tempo sufficiente per entusiasarsi per questo Messico rivoluzionario che ha appena nazionalizzato il suo petrolio e che Sergej Ejzenstejn ha fissato in immagini in un mitico film incompiuto. (38) Appena sbarcato, Breton decide che il Messico è una «riserva inesauribile di energie romantiche». Vi incontra il pittore di murales Diego Rivera e Lev Trockij in esilio, eletto dal movimento surrealista a

simbolo del «Pianeta senza visto». I tre redigono insieme il Manifesto per un'Internazionale dell'arte. E Breton, nel corso del suo soggiorno, deve pure subire il sabotaggio del Partito comunista messicano.

Al ritorno, lo scrittore racconta le sue impressioni di viaggio su un numero della rivista «Minotaure» (maggio 1939). Il Messico vi viene consacrato come il «luogo più conforme al paesaggio mentale del surrealismo». Sintomo di una complicità naturale, sullo stemma del movimento figura l'Axolotl, una specie di salamandra messicana che cresce prima nell'acqua per poi trasferirsi sulla terraferma. Dall'articolo - ed è questo il suo aspetto più interessante - veniamo a sapere che la mitizzazione del paese messicano si è prodotta in Breton fin dall'adolescenza, sulla scorta dell'indio Costal, l'eroe del romanzo eponimo di Gabriel Ferry, un'opera, ci ricorda lo scrittore, che a suo tempo aveva già catturato il giovane Arthur Rimbaud. (39)

Nel 1996, sul pannello d'ingresso della mostra realizzata nella capitale messicana per la commemorazione del centenario della nascita di Breton, si legge: «Quasi sessant'anni dopo il suo passaggio lungo queste latitudini, vogliamo ricordare la figura di Breton perché, come quella di Fourier, il grande utopista che sognò l'armonia del mondo, è una figura che si staglia sul grigiore delle idee e delle aspirazioni di oggi».

Questo intreccio di immaginari fa capire meglio che cosa intende dire lo scrittore messicano Carlos Fuentes quando si riferisce all'«altro volto dell'Europa», quel volto che ha fatto invecchiare l'appellativo «America latina» celebrato da Michel Chevalier intorno al 1860: «Il vero altro dell'Europa si chiama IberoAmerica, progetto incompiuto dell'Utopia del Rinascimento, un'Europa dai colori indiani e africani: il continente indo-afro-iberoamericano - inspiegabile senza il suo profilo europeo -, come l'Europa, da Thomas More, Erasmo, Montaigne e De Vitoria fino a Lautréamont, Breton, Buñuel, Artaud e D. H. Lawrence, è inspiegabile senza la sua dimensione ibero-americana». (40) Il testo di Fuentes è del 1989. Lo scrittore messicano commemora a suo modo il bicentenario della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. E il momento gli sembra particolarmente opportuno per richiamare alla memoria quell'altro elemento dell'identità culturale dell'Europa che ossessiona come un vecchio demone le società multiculturali e multietniche. Una visuale che appartiene a una cultura altra, lontana dal dibattito che nel periodo tra le due guerre si accese intorno all'identità

dell'Europa.

NOTE

1 e. jünger, *La mobilitazione totale*, in ro., *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, trad. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma 1998, p. 99.

2 Cfr. c. Schmitt, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972.

3 p. t. moon, *Syllabus on International Relations*, MacMillan, New York 1925, p. 122.

4 Cfr. w. lippmann e c. merz, *A Test of the News*, in «*Supplement to the New Republic*», 4 agosto 1920.

5 Cfr. w. lippmann, *Public Opinion*, Alien Unwin, London 1922; nuova ed. *The Free Press*, New York 1965 [trad. it. *L'opinione pubblica*, Donzelli, Roma 2002].

6 h. lasswell, *Propaganda Technique in the World War*, Alfred Knopf, New York 1927, p. 221.

7 s. zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo (1944)*, trad. it. di L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano 1979, p. 320.

8 Ibid., p. 325.

9 Ibid., p. 193.

10 a. hitler, *Proclamation au peuple allemand*, 3 octobre 1941, in G. chaliand (a cura di), *Anthologie mondiale de la strategie*, Robert Laffont, Paris 1990, p. 1220.

11 Cfr. g. a. craig, *The Political Leader as Strategist*, in paret (a cura di), *Makers cit.*, p. 493.

12 Citato in Zweig, *Il mondo di ieri cit.*, p. 314.

13 d. de rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939, p. 253 [trad. it. *L'Amore e l'Occidente*, di L. Santucci, Rizzoli, Milano 1977, p. 326].

14 Cfr. l. mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt/Brace and World, New York 1934; a. j. penty, *Old Worlds for New: A Study of the Post-Industrial State*, Alien and Unwin, London 1917; n>., *Postindustrialism*, Alien and Unwin, London 1922.

16 Cfr. j. w. carey, *Communication as Culture. Essays on Media and Society*, cap. *The History of Future*, Unwin Hyman, Boston 1989.

17 p. Claudel, *Conversation en Loire-et-Cher*, Gallimard, Paris

1935, p. 205, citato in c. studeny, *L'invention de la vitesse. France XVII-XX'*, Gallimard, Paris 1995, p. 349.

18 d. cosgrove, *Contested Global Visions: One-World, Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs*, in «*Annals of the Association of American Geographers*», LXXXIV (1994), n. 2, p. 280.

19 r. koebner e h. d. schmidt, *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, p. 278.

20 Ovvio riferimento al famoso titolo di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [N. d. T.].

21 Da *Kommunisticeskij Internazional*, *Internazionale Comunista* [N. d. T.].

22 Citato in p. broué, *Histoire de l'Internationale communiste 1919-1943*, Fayard, Paris 1997, p. 77.

23 Ibid., pp. 79-80.

24 Ibid., p. 86.

25 Ibid.

26 Cfr. *Communist International, Thesis on the Organization and Structure of the Communist Press*, in a. mattelart e s. siegelaub (a cura di), *Communication and Class Struggle, An Anthology*, vol. II, International General Editions, New York 1983, pp. 125-38.

27 Cfr. broué, *Histoire cit.*, p. 175.

28 Cfr. *Index biographique*, ibid., pp. 956-1110.

29 Ibid., p. 804.

30 Cfr. R. linhart, *Lénine, les paysans*, Taylor, Seuil, Paris 1976.

31 a. bogdanov, *La tectologie: Préface à la première édition de la partie II*, in h. deluy e d. lecourt (a cura di), *La Science, l'Arte la classe ouvrière*, François Maspero, Paris 1977, PP- 174-77.

32 e. zamjatin, *Noi*, trad. it. di E. Lo Gatto, in a. tolstoj, e. zamjatin, m. bulgakov, a. beljaev, a. e b. strugackij, *Noi della galassia. Cinque storie di fantascienza*, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 141 [già Feltrinelli, Milano 1962].

33 Ibid, p. 251.

34 Ibid., pp. 251-52.

35 Ibid., p. 215.

36 a. zdanov, *Il realismo socialista. Resoconto stenografico del primo Congresso panunionista degli scrittori sovietici (1934)* in g. kraiski (a cura di), *Rivoluzione e letteratura*, trad. it. di M. Fabris,

Laterza, Bari 1967, pp. 8-11.

37 Cfr. A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1933, nuova ed.

Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo, Mondadori, Milano 1971.

38 Il documentario è *Que viva Mexico!*, 1925 [N. d. T.].

39 Cfr. a. breton, *Souvenir du Mexique*, in «Minotaure», maggio 1939, n. 12-13.

40 c. fuentes, *L'autre visage de l'Europe*, in «Liber. Revue européenne des livres», 16 dicembre 1989, p. 21.

Capitolo undicesimo

Un pianeta manicheo e schizofrenico

Definita, in prima battuta, «globale», la Guerra fredda vede fronteggiarsi due sistemi sociali di portata planetaria, secondo una rappresentazione bipolare del mondo di tipo schizofrenico. Da un lato, la «guerra delle idee» combattuta dagli *psychological warriors*, o, nell'accezione sovietica, la «lotta ideologica» condotta dai funzionari dell'agit-prop; dall'altro, la difesa della cultura dell'«universale umano» pronunciata negli emicicli del consesso delle Nazioni Unite. Con un obiettivo non meno concreto: un'altra ripartizione del mondo, quella che asseconda la linea dello «sviluppo», e la volontà di sottrarre i paesi cosiddetti «sottosviluppati» all'azione/reazione del campo avverso. Westernization diviene sinonimo di modernizzazione/sviluppo.

1. Iron Curtain.

5 marzo 1946, Westminster College, Fulton, Missouri: in un discorso pronunciato alla presenza del presidente Harry Truman, Winston Churchill, per identificare simbolicamente la frontiera che il Cremlino ha iniziato a tracciare «da Stettino nel Baltico a Trieste nell'Adriatico», conia l'espressione «cortina di ferro». L'ex primo ministro britannico non attende dunque, per la sua denuncia, l'insediamento ufficiale delle democrazie popolari nell'Europa dell'Est, insediamento effettivamente avvenuto solo tra il 1948 e il 1949. In nome della «democrazia anglosassone», Churchill incita americani ed europei a dar vita a una crociata per «abbattere il comunismo mondiale» e il suo progetto di «dominio del mondo». (1) Siamo ormai lontani dai discorsi retorici sulla «pace» e la «buona volontà» ascoltati alla Conferenza di San Francisco nel giugno 1945 in occasione della firma della carta dell'Onu, il cui preambolo sottolinea chiaramente la

volontà dei suoi membri di «preservare le future generazioni dal flagello della guerra». Gli alleati di ieri si apprestano a demonizzarsi l'un l'altro.

Alla fine del settembre 1947, su invito di Wladislaw Gomulka, nove partiti comunisti, sette dell'Europa dell'Est più il francese e l'italiano, si riuniscono a Sklarska Poreba, in Polonia. Nel suo rapporto, corretto personalmente da Stalin, Andrej Zdanov, responsabile del Dipartimento di politica estera del Pcus, enuncia la nuova linea in materia di strategia internazionale: la divisione del mondo in due blocchi e lo scontro a oltranza. Da un lato il «blocco ant imperialista», coincidente con la democrazia e la pace; dall'altro il «blocco dell'imperialismo e delle forze antidemocratiche», l'«aggressore imperialista» che ha negli Stati Uniti la sua leadership. Il discorso di Zdanov, considerato in quel momento il delfino di Stalin, e il comunicato finale costituiscono un attacco in piena regola al piano Truman-Marshall il cui varo è stato annunciato il 5 giugno 1947 dal segretario di Stato George C. Marshall davanti a una platea di studenti e insegnanti dell'Università di Harvard. Il piano, riacusato dall'Urss il 2 luglio, viene definito dai sovietici una «farsa», «la semplice variante europea di un piano generale mondiale di espansione politica che gli Stati Uniti cercano di realizzare in tutte le parti del mondo». (2) Nasce così, nel settembre 1947, un'organizzazione mondiale antagonista, il Cominform, o «Ufficio di informazione e coordinamento dei partiti comunisti e operai».

Bisogna sapere che nel maggio 1943, tre mesi dopo la battaglia di Stalingrado - svolta decisiva della guerra -, Stalin aveva decretato l'autodissoluzione del Comintern: un'abile manovra politica con la quale intendeva ingannare gli alleati occidentali per fare loro accettare la propria supremazia sull'Europa dell'Est.

Un'altra importante iniziativa decisa a Sklarska Poreba è una crociata della pace, una grande offensiva dei Partiti comunisti per una serie di «conferenze internazionali della pace», destinate a porre l'accento sulla dissuasione morale.

Nel marzo 1947, in occasione del voto del Congresso a favore di un aiuto militare alla Turchia e alla Grecia, paesi che la Casa Bianca giudica direttamente minacciati dal piano espansionistico comunista, il presidente Truman ha enunciato la sua dottrina sul ruolo della potenza americana quale custode della stabilità nel mondo.

Ovunque nel mondo sia minacciata la pace, a causa di

un'aggressione diretta o indiretta, si considera minacciata la sicurezza degli Stati Uniti.

Ovunque nel mondo sia messa in pericolo la libertà, Washington contribuirà a ristabilire la democrazia. La dottrina della sicurezza nazionale condiziona ormai il modo stesso di governare. Nel luglio 1947 il Congresso adotta il National Security Act, le cui clausole sono in gran parte redatte non da un militare ma da un civile, Ferdinand Eberstadt, intermediario finanziario a New York, che ha preparato un rapporto su richiesta del segretario alla Marina James Forrestal. (3) La legge prolunga e istituzionalizza in tempo di pace le sinergie eccezionali applicate in tempo di guerra: stretto coordinamento tra i tre settori delle forze armate; convergenza tra settore privato, Pentagono, produzione industriale, ricerca militare, ricerca universitaria, esigenze della sicurezza nazionale. Una razionalizzazione dell'apparato dello Stato che istituisce, a supporto dei grandi progetti di costruzione delle reti e dei dispositivi elettronici internazionali, il «complesso militar-nazionale», e rimuove ogni ostacolo all'articolazione di una politica nazionale concepita come strategia planetaria. Per sovrintendere al tutto, il National Security Act istituisce il National Security Council. All'Oss (Office of Strategic Service), l'ufficio di spionaggio dipendente dai militari creato nel 1942 e sciolto nel 1945, subentra la Cia (Central Intelligence Agency), organizzazione federale affidata ai civili. (4)

Sempre nel 1947 la House Un-American Activities Committee (Huac) della Camera dei rappresentanti apre un'inchiesta sulla presenza della propaganda comunista nei film americani. L'inchiesta prevede la compilazione della black list, la lista nera, che allontanerà da Hollywood il personale sospettato di legami con il comunismo. Nel 1948 lo spettro dell'olocausto nucleare si materializza nell'immaginario cinematografico.

Esce dagli studi hollywoodiani il primo film sulla Guerra fredda, *The Iron Curtain* (Il sipario di ferro). Prodotto dalla 20th Century Fox e diretto da William A. Wellman, con Dana Andrews attore protagonista, il film racconta la cospirazione di un agente russo che, infiltrato in Canada, cerca con la complicità di parlamentari, scienziati e di un ufficiale dell'esercito canadese -, di mettere le mani su alcuni segreti atomici. La rete di «spionaggio comunista» viene smantellata grazie alla defezione di un sovietico esperto in crittografia. A detta dello storico del cinema Russell E. Shain, il film fonda un modello di sceneggiatura che

reggerà con successo per oltre un decennio, fino al 1962, anno a partire dal quale si registrerebbe nella filmografia hollywoodiana un qualche ammorbidimento. (5) Il 14 luglio 1949 i sovietici non hanno forse fatto esplodere la loro prima atomica e, quattro anni dopo, la loro prima bomba H?

Nell'agosto 1948 si tiene a Breslavia, in Polonia, la prima Conferenza di pace organizzata nell'ambito del Cominform, Conferenza ribattezzata Congresso mondiale degli intellettuali. I partecipanti vi eleggono un Comitato per difendere la pace e approvano un programma istitutivo di sottocomitati nazionali. Nell'aprile 1949 un Congresso mondiale dei

partigiani della pace, conosciuto con il nome di primo Congresso mondiale della Pace, viene organizzato in contemporanea a Parigi e Praga. Picasso regala la sua Colomba della Pace al Movimento della pace fondato nel 1949, che ne fa il proprio simbolo. Per ricordare all'umanità l'urgenza di far cessare gli esperimenti atomici, si riattualizza il simbolo dell'Antico Testamento che annunciava a Noè la fine del diluvio. L'anno precedente, il personale del cinema francese, dibattendosi tra un cumulo di proposte confuse, era riuscito a fare annullare una disposizione dell'accordo Blum-Byrnes, che, nel rispetto dei negoziati sulle modalità del piano Marshall, imponeva una riduzione delle restrizioni sull'importazione dei film americani in vigore dalla fine degli anni Venti. Nel marzo 1950 i partecipanti al Convegno organizzato a Stoccolma lanciano l'«Appello per la pace mondiale», che sarà firmato da milioni di persone nel mondo intero.

In prima fila gli scienziati, tra cui Frédéric Joliot-Curie, il primo direttore del Commissariato all'energia atomica (Cea), destinato ad essere presto sostituito a causa delle sue prese di posizione. Oggetto esplicito dell'Appello di Stoccolma: sia dichiarato «criminale di guerra» il governo che ha permesso Hiroshima e Nagasaki utilizzando per la prima volta la bomba atomica. Nel novembre 1950 un secondo Congresso mondiale della Pace, inizialmente previsto a Londra, si svolge, in seguito al rifiuto delle autorità inglesi, a Varsavia. I delegati denunciano gli Stati Uniti quale paese «aggressore» in Corea. (6)

Il 30 aprile 1949, in occasione di un meeting dell'Unione democratica rivoluzionaria, André Breton mette in discussione la tranquilla unanimità del campo cosiddetto progressista in tema di «impegno» nella lotta per la pace. «Spetta allo scrittore, in qualità di

custode del vocabolario, - rilancia Breton, - fare attenzione a che il senso delle parole non si corrompa [...].

Queste parole chiave, che sono fatte oggetto di una studiata opera di disintegrazione, sono quotidianamente sulle nostre labbra: parole come democrazia, socialismo, libertà, coscienza umana. L'ultima ad essere stata cinicamente stravolta dalla sua accezione corrente, fino a farle perdere ogni significato per l'uomo della strada, è la parola pace. Abbiamo infatti appena assistito a un presunto Congresso della Pace i cui partecipanti non hanno perso occasione per dimostrare come la pace fosse per loro una faccenda interna, e soprattutto da non condividere con gli altri». (7) Chiamando in causa Picasso e il suo amico Il'ja Ehrenburg, punto di raccordo con la linea fissata dal Partito staliniano, il capofila del surrealismo prosegue: «Il terrore che regna in Russia nella letteratura e nelle arti arriva a toccare, sia pure in forma larvata, anche noi». Breton ricorda le campagne calunniose di cui è stato fatto oggetto durante il suo viaggio in Messico da parte delle cellule della Terza Internazionale e, più in generale, quelle ordite contro i suoi amici del movimento surrealista, bollati, dalle centrali della propaganda « al servizio della menzogna e dell'odio», come «pederasti» e «magnaccia». E denuncia l'oppressione interna, testimoniata dal destino di Majakovskij, Esenin, Tatlin, Lissickij, oltre che dal silenzio imposto a Boris Pasternak.

Breton punta il dito su tutte e due le superpotenze della Guerra fredda.

«Sento il bisogno di precisare che, dicendo questo, non coltivo alcuna propensione per l'America, o, meglio, per coloro che si fregiano del nome di America, gli Usa [...]. Niente è per me più urtante del loro pragmatismo da paccottiglia, niente è più intellettualmente sconcertante della loro invenzione dei "Digest", niente mi rivolta come il loro complesso di superiorità. Sono disgustato dalla loro presa di possesso, su un piatto d'argento, del Centroamerica, del Sudamerica [...] e [debbo] prendere atto che stanno estendendo il loro disegno imperialista anche al Vecchio Continente». (8)

2. La guerra psicologica come conflitto globale.

«Il tratto più significativo del mondo bipolare sorto dalle ceneri

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

della Seconda guerra mondiale, - nota lo storico Paul N. Edwards, - fu senza dubbio il carattere davvero globale della polarizzazione - quantomeno dal punto di vista degli Stati Uniti. A dispetto della sua portata mondiale, la Grande Guerra era stata sostanzialmente l'ultima di una lunga serie di guerre europee locali. Viceversa, con la divisione dell'Europa seguita al secondo conflitto mondiale, gli Stati Uniti concepiscono il mondo come un sistema chiuso, interamente occupato dalla lotta apocalittica tra le due superpotenze. Il mito della frontiera tocca un limite insuperabile nello scontro con i paesi del blocco orientale; non è più possibile, ormai, immaginare il mondo come un'America gigantesca pronta ad essere esplorata o risvegliata». (9) Il termine «globale» sintetizza tutti gli attributi della strategia applicata allo scontro con il comunismo, il «nemico globale»: «unificata, coerente e indivisibile».

Nell'ottica del «globale», la divisione Est/Ovest coinvolge anche la divisione Nord/Sud. La questione dello «sviluppo» rientra tra gli obiettivi della sicurezza mondiale e le «regioni sottosviluppate» ne sono l'ostaggio.

Tutto diventa evidente il 20 febbraio 1949, giorno in cui Harry Truman, nel suo «Messaggio sullo stato dell'Unione», cala sulla scacchiera geopolitica della bipolarità il suo ultimo pezzo. Il quarto punto del discorso - che passerà alla storia come il «Punto quarto» - sancisce il binomio «sottosviluppo/sviluppo»: due nozioni introdotte nel dicembre dell'anno precedente in occasione della votazione da parte dell'Assemblea generale dell'Onu di due risoluzioni intitolate « Sviluppo economico dei paesi meno sviluppati» e «Assistenza tecnica in vista dello sviluppo economico», a integrazione dell'articolo 55 della Carta delle Nazioni Unite. «Come quarto punto, - dice Truman ai suoi connazionali, - dobbiamo lanciare un nuovo programma, un programma audace che ponga i benefici del nostro progresso scientifico e industriale al servizio del miglioramento e della crescita delle regioni sottosviluppate.

Più della metà della popolazione mondiale vive in condizioni prossime alla miseria. La loro alimentazione è insufficiente ed è causa di malattie. La loro vita economica è primitiva e senza prospettive. La loro povertà rappresenta un handicap e una minaccia, sia per loro che per le regioni più prospere [...]. Solo aiutando i suoi membri meno favoriti ad aiutarsi da sé la famiglia umana potrà assicurare quella vita

dignitosa e soddisfacente alla quale tutti hanno diritto. Solo la democrazia può fornire quella forza vitale che consentirà ai popoli del mondo di sollevarsi e di trionfare non soltanto sui loro oppressori ma anche sui loro nemici di sempre: la fame, la miseria e la disperazione».

(10)

Da una parte e dall'altra della «cortina di ferro» si fa subito strada la convinzione che la «battaglia delle idee» durerà a lungo, dopo la conclusione del conflitto. Per gli Stati Uniti si tratta di un salto di qualità rispetto agli standard di governo del periodo tra le due guerre. Nel 1919, in occasione dei negoziati per il trattato di pace, i rappresentanti dell'industria della stampa americana, fedeli in questo agli assunti di Wilson, si erano battuti invano per la legittimazione del principio di libertà dei flussi d'informazione tra le nazioni quale condizione per il mantenimento della pace. Complice l'isolazionismo, il problema era stato poi cancellato dall'agenda della politica estera. Nel 1930, erano state tuttavia le grandi agenzie di stampa americane a riproporlo e a indicare una soluzione, riuscendo di fatto a rimuovere il quasi monopolio delle agenzie europee Havas e Reuter sul mercato mondiale delle notizie.

Nel 1942, in piena guerra, Kent Cooper, direttore dell'agenzia Associated Press, esorta i futuri vincitori, in un'opera dal titolo significativo, *Barriers Down*, a includere il principio nei futuri accordi di pace. (11) Sarà questa la linea seguita, tre anni più tardi, dalla diplomazia americana, la quale farà introdurre il principio del free flow of information nei diversi trattati di pace firmati con le potenze dell'Asse. Il primo serio conflitto sulla fondatezza della dottrina americana esplode nel 1950, quando l'Unione Sovietica tenta di avallare le misure governative di disturbo delle trasmissioni radiofoniche internazionali. Alla nozione di libero scambio «senza alcuna limitazione di frontiere» il Cremlino oppone i principi della sovranità degli Stati e della non ingerenza negli affari interni.

Sappiamo, per la verità, che la dottrina del free flow of information, di ispirazione liberale - si tratta infatti di far valere per tutti i popoli il Primo emendamento della Costituzione americana -, si trasformerà nel corso degli anni in un formidabile sostegno alla Realpolitik, tendente ad abbattere tutti gli ostacoli alla creazione di uno spazio commerciale di dimensioni mondiali in cui ciascuno potrà approfittare della libera concorrenza per vendere le proprie merci al

miglior offerente. (12) Ma nel 1950, al culmine della Guerra fredda, il fenomeno non è ancora visibile.

L'utilizzo della comunicazione elettronica di cui la comunità internazionale discute - e continuerà a discutere fino alle soglie dell'era satellitare -, riguarda più empiricamente la libera circolazione delle trasmissioni a fini di propaganda politica. Ed è il timore di vedersi inondare dal flusso propagandistico che spiega la sorda resistenza dell'Est.

A Washington, per dare un nome a questo tipo d'informazione, hanno fatto ricorso al vocabolo «guerra psicologica» e ai suoi numerosi sinonimi, tra i quali War of ideas, Struggle for the Minds and wills of men, Thought war, Political warfare, Nerve warfare, Campaign of truth, War of words, Indirect aggression. È tale l'invadenza terminologica che la semantica del «globale» non può fare a meno di imporsi. Un alto responsabile della propaganda lo ammette senza mezzi termini: «La nozione di guerra psicologica si identifica chiaramente con la Guerra fredda, ossia con lo scontro globale [global struggle] tra il comunismo e il mondo libero». (13) Il presidente Eisenhower ne dà una definizione ancora più esplicita in un discorso sulla sicurezza militare pronunciato nel giugno 1953 a Minneapolis, davanti all'assemblea annuale della Camera nazionale dei giovani industriali: «La battaglia nella quale stiamo oggi mettendo in gioco la nostra libertà è, a chiare lettere, una battaglia totale e universale [...]. È una battaglia politica... È una battaglia scientifica... È una battaglia intellettuale... È una battaglia spirituale...

Questa battaglia globale, nel senso più profondo del termine, non ha infatti come obiettivo né la terra né il pane né il potere, ma l'anima stessa dell'uomo». (14) La Commissione Hoover ribadisce poco dopo il concetto, affermando che gli Stati Uniti «stanno affrontando un nemico implacabile il cui obiettivo dichiarato è il dominio del mondo con qualsiasi mezzo e a qualsiasi costo». «Dobbiamo imparare, - raccomanda la Commissione, - a rovesciare, sabotare e distruggere i nostri nemici con metodi più intelligenti, più sofisticati e più efficaci di quelli utilizzati contro di noi.

Ecco perché è indispensabile che il popolo americano conosca, comprenda e appoggi questa filosofia e questo modello di comportamento contrari alla morale». (15) Il modello viene applicato seduta stante per deporre nel 1953 Muhammad Mossadegh, primo

ministro iraniano, che ha osato attentare agli interessi petroliferi dell'Occidente. Nel 1954 è la volta del colpo di stato contro il presidente del Guatemala, Jacobo Arbenz, che ha osato colpire gli impianti della United Fruit e il suo smisurato potere di controllo sulla rete telegrafica e le vie di comunicazione ferroviarie e marittime. Per la prima volta nella storia moderna delle relazioni internazionali un esperto di pubbliche relazioni, nella fattispecie Edward Bernays, promuove per conto di una compagnia privata multinazionale una campagna volta a destabilizzare un presidente costituzionalmente eletto. (16) Il 1953 è un anno di svolta. Contrariamente a quanto lasciavano prevedere sia il discorso di Churchill sia le priorità fissate dalla dottrina Truman e dal piano Marshall, l'«attacco comunista» non ha colpito l'Europa ma l'Asia. La guerra di Corea, scoppiata nel giugno 1950, meno di un anno dopo la conquista del potere da parte del Partito comunista in Cina, si conclude nel luglio 1953.

Tre anni di psicosi collettiva, culminata nella «caccia alle streghe» maccartista. Nel 1953 la radio clandestina Liberty inizia a trasmettere nelle diverse repubbliche dell'Urss, completando così un dispositivo comprendente un'altra radio clandestina, Radio Free Europe, che dal 1950 diffonde i suoi programmi nei paesi dell'Europa dell'Est, e la rete di propaganda governativa Voice of America, operativa fin dal 1947 con trasmissioni in lingua russa. Sempre nel 1953

viene creata l'US Information Agency (Usia), con compiti di coordinamento delle varie iniziative di propaganda governativa all'estero.

3. La memoria della lotta antinazista.

Contrariamente alla Grande Guerra, la Seconda guerra mondiale ha mobilitato tutta una compagine di specialisti delle scienze sociali, tra i quali i sociologi dei media. Difficile, per questi accademici assuefatti alla valutazione delle operazioni psicologiche, prendere le distanze, nel confronto con il nuovo «nemico globale», dal loro universo mentale. E infatti i primi bilanci teorici della propaganda contro le potenze dell'Asse risentono in larga misura del loro impianto concettuale.

L'opera collettiva pubblicata in piena guerra di Corea sotto la

direzione del sociologo del Mit Daniel Lerner e intitolata Propaganda in War and Crisis è un po' l'equivalente del libro sulla propaganda nella Grande Guerra pubblicato da Harold H. Lasswell nel 1927. Solo che, questa volta, Lasswell non è più un osservatore di secondo piano. Come la maggioranza dei colleghi che partecipano al reader di Lerner, occupa un posto di rilievo tra gli esperti di scienze psicologiche e cognitive. In quanto direttore della «War Communication Research» presso la Biblioteca del Congresso, ha lavorato sul «contesto simbolico mondiale» e ha cercato di enucleare le linee di tendenza nel corso del conflitto. Lerner, a sua volta, è stato ufficiale dell'intelligence distaccato presso il Quartier generale delle forze di spedizione in Europa e, nel 1949, ha pubblicato Sykewar: Psychological Warfare against Germany. I titoli dei loro rispettivi contributi a Propaganda in War and Crisis non lasciano dubbi: Policy and the Intelligence Function per Lasswell e Policy, Intelligence and Propaganda Strategy per Lerner. Un altro tipico esperto in materia è l'onnipresente Wilbur Schramm, anch'egli pioniere della sociologia dei media - nel 1956 fonderà l'Institute for Communication Research della Stanford University. Direttore editoriale dell'Office of War Information (Owi) durante la Seconda guerra mondiale, ha curato molte analisi sui metodi di propaganda nazista e sovietica, ma è anche l'autore, con John W. Riley, di un'opera il cui titolo è tutto un programma: The Reds Take A City: The Communist Occupation of Seoul, with Eyewitness Accounts (1951). (17) Sempre nel 1951 la prestigiosa «American Sociological Review» accoglie l'articolo, firmato congiuntamente da Riley e Schramm, Communication in the Sovietized State as Demonstrated in Korea. (18)

Washington, del resto, fa dell'identificazione del regime sovietico con la Germania nazista l'elemento dichiarato della propria strategia. (19) Naturale, quindi, ritrovarlo nel soggetto quantomeno lambiccato di Rogues Regiment, secondo film sulla Guerra fredda, prodotto dalla Universal e diretto dal francese Robert Florey nel 1948, con Dick Powell nella parte del protagonista. Il film racconta la caccia al criminale di guerra nazista Martin Bormann, rifugiatosi in quella stessa Indocina in cui le truppe francesi stanno per battersi con le truppe partigiane sostenute da Mosca. (20)

Più in generale, il riflesso condizionato dall'esperienza della propaganda acquisita nel corso del conflitto mondiale incide direttamente sul modo di rappresentare gli obiettivi della «battaglia

delle idee». Chi riceve il messaggio lo fa obbedendo a uno schema behaviorista per cui, reagendo secondo la classica dinamica stimolo/risposta, non può fare altro che seguire la «voce del padrone». E il modello è talmente collaudato da funzionare come una sorta di «spirito del tempo». Non è un caso che nel 1948 l'ingegnere delle telecomunicazioni Claude Shannon, esperto di crittografia durante la guerra, metta a punto i fondamenti di una teoria matematica della comunicazione dalla quale emerge un modello puramente lineare di trasmissione del messaggio. (21) Nello stesso anno Burrhus F. Skinner (1904-90) pubblica un romanzo utopico, *Walden Due* (*Walden Two*), l'unico della sua vita, tra l'altro. Mettendo a frutto le esperienze accumulate durante la guerra per risolvere il problema della comunicazione interculturale nei reggimenti, Skinner tesse l'apologia di quei metodi scientifici di condizionamento su cui Huxley, una quindicina di anni prima, in *Il mondo nuovo* (*The Brave New World*) ha esercitato la sua ironia.

Nel corso di un lungo scambio di vedute fra tre professori davanti a quattro studenti (i quali, nel gioco, recitano evidentemente la parte del morto), lo psicologo comportamentista, che si vanta di aver superato il russo Pavlov, disserta sui meriti di una società comunitaria vagamente ispirata al progetto di More. Per realizzarla egli non vede altra terapia che l'applicazione ai bambini, fin dalla più tenera età, dei principi del behavioral engineering. (22) Inutile aggiungere che il titolo *Walden Due* di Skinner è antifrastico al *Walden* di Thoreau, il quale, per parte sua, credeva davvero alla necessità, per l'individuo, della conquista di un'autentica indipendenza spirituale.

Che in Skinner, come in altri, si faccia sentire l'abitudine a "leggere" i media internazionali come se si esprimessero in codice? Un fatto è certo: Lasswell è uno dei pochi a mostrarsi relativamente scettico sul modo in cui gli istituti specializzati in guerra psicologica assecondano questo tipo di lettura per affrontare il loro avversario. Egli avverte: «We are in a war of ideas, but we have not found our ideas». (23) «Combattiamo una battaglia delle idee, ma le nostre idee non le abbiamo ancora trovate».

Al problema si aggiunge la perplessità degli accademici promossi psychological warriors sulla natura della strategia di condizionamento del mondo da parte delle forze comuniste. Un commento di Wilbur Schramm tratto dal rapporto intitolato *The Soviet Concept of*

"Psychological" Warfare, redatto su richiesta dell'Usia poco dopo la fine della guerra di Corea: «È folkloristico credere che i comunisti abbiano scoperto qualche misterioso potere della parola. È un'idea quantomeno impropria, e può portare a pericolosi fraintendimenti... Quando proviamo a descrivere le operazioni psicologiche dei sovietici, non dobbiamo perciò parlare di un'arma della parola quanto di un'arma organizzativa». (24) In altre parole, Schramm riconosce che il modello sovietico ispirato all'idea di partito e disciplina di partito non consente di istituire un parallelismo preciso tra la prima e la seconda strategia.

4. Il Politburo e la battaglia ideologica.

A Mosca l'espressione «guerra psicologica» non è, in effetti, in odore di santità. Le autorità in materia di agit-prop non sono pronte a giurare sullo slogan «battaglia ideologica». La strategia internazionale del Pcus in questo settore è stata definita, come s'è visto, a Sklarska Poreba, con la creazione di quella vasta rete propagandistica che va dal Cominform alle numerose ramificazioni del Movimento della Pace. In via preliminare, o in parallelo, tra il 1946 e il 1948 si mette comunque in moto, a livello interno, una strategia in tre tempi di assoggettamento degli intellettuali allo Stato-partito. Nell'agosto 1946, per iniziativa di Andrej Zdanov, il Comitato centrale detta la linea ufficiale in materia di ideologia.

Zdanov attacca le riviste letterarie «Zvezda» («La stella») e «Leningrad» per aver concorso al «disorientamento della gioventù e all'intossicazione della sua coscienza» pubblicando poesie di Anna Achmatova e testi dell'umorista Michail Zoscenko. Atteggiamenti apolitici, confusione ideologica, estetismo, decadentismo borghese-aristocratico e, soprattutto, non conformità alle tendenze e alle tradizioni della letteratura e dello spirito sovietici: ecco i principali capi d'accusa della violenta requisitoria dell'ideologo. (25)

Nel giugno 1947 Zdanov, in occasione della pubblicazione della Storia della filosofia occidentale di G. F. Aleksandrov, lancia il programma di «lotta ideologica» che culminerà l'anno successivo nella «teoria delle due scienze» (scienza borghese / scienza proletaria) e nell'adozione ufficiale delle teorie «agrobiologiche» di Trofim Lysenko.

Viene così stigmatizzato l'intero complesso delle discipline scientifiche, letterarie e artistiche. (26) Nel febbraio 1948 Zdanov rimprovera ai compositori Sergej Prokof'ev, Dmitri Sostakovic e altri ancora le loro «elucubrazioni formalistiche» a carattere «antipopolare» e «antidemocratico». La loro musica rivelerebbe, secondo lui, «propensioni estranee al popolo sovietico e ai suoi gusti artistici». La loro «cacofonia» ricalcherebbe quella della «musica contemporanea modernista borghese europea e americana, riflesso del marasma della cultura borghese e negazione totale dell'arte musicale». (27) Privilegiando la sinfonia, essi hanno sminuito generi musicali come l'opera, la musica corale, la musica popolare per piccole orchestre. Peggio, hanno disprezzato gli strumenti musicali nazionali. Insomma, tutte codeste influenze della musica moderna decadente dimostrano che non sono ancora stati cancellati i «residui dell'ideologia borghese». Cercando di «soddisfare i gusti pervertiti di individualità estetizzanti», i compositori russi moderni hanno rinnegato il ruolo sociale assegnato all'arte musicale nella costruzione del socialismo.

Il 1948, anno decisamente prolifico in fatto di opere d'invenzione o teoriche di contenuto avveniristico, è anche l'anno in cui George Orwell (1903-50), disgustato dal totalitarismo staliniano che ha visto all'opera durante la guerra civile spagnola, mette la parola fine a un romanzo che intitola, rovesciando il 4 e l'8 dell'anno di stesura, 1984, e che sarà pubblicato nel 1949. «il grande fratello vi guarda!» In Noi Zamjatin aveva ridicolizzato il partito criticando il modello di organizzazione dell'intera vita umana ispirato a Taylor. In Il mondo nuovo Huxley aveva irriso l'organizzazione fordista. In 1984 di Orwell, ultima opera del trittico delle distopie del XX secolo, non ci sono più tracce dei padri del management.

Il partito è nudo, solo di fronte a se stesso. Ministero della Verità e Psicopolizia hanno imposto a una società costantemente frugata dalle telecamere la Neolingua, il cui vocabolario è costruito in modo che ogni membro del partito possa fruirne per «esprimere automaticamente opinioni corrette così come un fucile mitragliatore una scarica di pallottole». «Più piccolo è il campo della scelta e più limitata è la tentazione di lasciar spaziare il proprio pensiero». «A parte la soppressione di parole di carattere palesamente eretico, la riduzione del vocabolario è in ogni caso considerata fine a se stessa, e di nessuna parola di cui si possa fare a meno è ulteriormente tollerata l'esistenza.

La Neolingua è intesa non a estendere, ma a diminuire la possibilità di pensiero; si va incontro a questo fine appunto indirettamente, col ridurre al minimo la scelta delle parole». (28) Un gran numero di parole ha così cessato di esistere: «onore, giustizia, morale, internazionalismo, scienza, religione», inglobate in poche parole che «hanno la funzione di ricoprirle, e ricoprendole le aboliscono [...]. I concetti di libertà e di eguaglianza, per esempio, sono contenuti nella semplice parola psicoreato». Moltissime parole sono divenute eufemismi. «Parole, ad esempio, come svagocampo (campo per lavori forzati) o Minipax (ministero della Pace, cioè ministero della Guerra)». Sono proliferate le abbreviazioni, perché, «abbreviando un nome, si restringe e si altera con sottigliezza anche il suo significato, e se ne tagliano fuori e aboliscono tutte quelle idee accessorie che possono restarvi apprese [...]. Le parole Internazionale Comunista, per esempio, richiamano un quadro composto di un'universale fratellanza umana, bandiere rosse, barricate, Carlo Marx e la Comune di Parigi. La parola Comintern, invece, suggerisce soltanto l'idea di un'organizzazione ordinata e di un ben definito corpo di dottrine. Si riferisce, insomma, a qualche cosa che si può facilmente identificare, e limitato, nei suoi scopi, come appunto una sedia o una tavola. Comintern è una parola che si può pronunciare quasi senza corredarla d'una immagine, mentre Internazionale Comunista è una frase su cui si è obbligati a indugiare, anche se per un breve momento». (29)

Fino alla morte di Stalin, nel 1953, il potere sovietico userà tutti gli stratagemmi per spegnere ogni velleità di autonomia nazionale dei partiti fratelli. Nel 1956, qualche tempo prima del famoso discorso di denuncia dei crimini di Stalin e del «culto della personalità» tenuto da Nikita Chruščëv al XX Congresso del Pcus (25 febbraio 1957), il Cominform aveva cessato ufficialmente di esistere. Nel 1958 il Comitato centrale adotta una speciale risoluzione sulla «rettifica degli errori commessi nella valutazione delle opere musicali». Non per questo scompaiono le «reti d'influenza» del comunismo internazionale. La nozione di «battaglia ideologica», ad esempio, sopravvive alla destalinizzazione. Anzi, la politica di «coesistenza pacifica» decisa dal XX Congresso la rende ancora più necessaria. Gli esperti sovietici di relazioni internazionali definiscono infatti la politica di «coesistenza pacifica» «la forma particolare assunta su scala mondiale dalla lotta di classe tra comunismo e capitalismo», una forma tanto più legittima in

quanto, «in presenza del pericolo nucleare, il confronto deve tradursi in una competizione economica e politica pacifica piuttosto che in uno scontro militare che rischierebbe di distruggere l'umanità». (30)

A dettare la linea ufficiale del partito in materia di «battaglia ideologica» è ora la critica del «formalismo»: il rifiuto di «pensare la forma» e la focalizzazione sul «contenuto». Come rileva il semiotico e studioso di cinema Noël Burch, la dissociazione forma/contenuto non denota soltanto un «autentico logocentrismo», ma un'ossessione per il «discorso vero». Un pensiero antinomico che blocca qualsiasi comprensione di modi diversi di percezione sociale, i media elettronici in primis, ossia tutti quei mezzi in cui il logos è solo un modo di produzione del senso tra i tanti. (31) Tra la concezione ufficiale della cultura «vera» e «seria» promossa dai responsabili dell'agit-prop e la loro visione dei media moderni non c'è che un passo, un confine talmente labile che i termini utilizzati per condannare i «mezzi di propaganda borghese» - denominazione ufficiale dei media occidentali - saranno attinti alla medesima riserva di argomenti che in precedenza hanno permesso di condannare la degenerazione della cultura borghese. Questa persistente demonizzazione trova la propria legittimità nella convinzione che il comunismo sia il degno erede dei Lumi e che, in quanto tale, sia il solo in grado di raccogliere - dopo che le forze della borghesia hanno rinunciato a condurre fino in fondo la loro storica vittoria sul potere feudale - la sfida dell'emancipazione culturale e scientifica dell'intero genere umano. A ogni congresso del Pcus torna lo stesso ritornello: «Le dottrine e le tendenze borghesi non hanno resistito alla prova della storia. Non hanno potuto né possono dare una risposta scientifica ai problemi posti dalla vita reale. La borghesia non è più in grado di proporre idee capaci di conquistare il favore delle masse popolari.

Nei paesi capitalisti un numero crescente di persone abbandona la visione borghese del mondo. L'ideologia borghese sta attraversando una crisi profonda». (32) A illuminare il tutto c'è il mito della «rivoluzione scientifica e tecnica»: solo il comunismo può liberare le forze produttive ostacolate dal capitalismo. Alcuni osservatori non hanno mancato di confrontare questa versione sovietica della vecchia ideologia del progresso con quanto accadeva allora in Occidente. «Quanto al successo della tesi della Rivoluzione Scientifica e Tecnica, - scriveva Benjamin Coriat, - si nota una curiosa convergenza tra l'Est, dove essa fa da punto

d'appoggio alla "riforma economica" e alle classi che ne beneficiano, e l'Ovest, dove essa fa da punto d'appoggio ai teorici della società postindustriale e della "fine" di quegli antagonismi arcaici - riserva di caccia per archeologi e marxisti attardati - che sono gli antagonismi di classe». (33)

Al sistema chiuso del «blocco comunista», che ha impiegato tutti gli artifici possibili per tenere al riparo i propri cittadini dall'«influenza straniera», sarà fatale non tanto la «battaglia delle idee», quanto una «guerra delle immagini» che se ne infischia della «cortina di ferro», quotidianamente perforata dalla tecnologia elettronica. Oltre alle iniziative di una dissidenza interna che porterà alla luce l'intrinseca debolezza di un'idea di realtà concepita come «blocco» immobile, ad accelerare la caduta del sistema comunista sarà la suggestione per un modello di vita (e di consumo) contrassegnato dall'abbondanza, un'«immagine» filtrata, giorno dopo giorno, dai molti veicoli della cultura dell'entertainment. (34) 5. Il sistema delle Nazioni Unite e l'etica universale.

«Poiché le guerre traggono origine dallo spirito degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere innalzate le difese della pace».

Sono le prime parole del preambolo dell'atto costitutivo dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura. I fondatori dell'istituzione internazionale hanno fatta propria la formula lanciata dal leader laburista Clement Attlee, subentrato a Winston Churchill alla guida del governo britannico. La comunicazione e i «mezzi d'informazione di massa» (sic) non sono citati nell'intestazione, ma il problema del loro rapporto con la pace e l'educazione è ampiamente ricordato fin dalle prime righe del documento. Il primo articolo precisa lo scopo della nuova istituzione: «contribuire alla pace e alla sicurezza» rafforzando i legami tra le nazioni a partire dai suddetti tre campi d'azione.

Paradossalmente, la nuova organizzazione a vocazione universale è uno dei pochi settori specializzati del sistema delle Nazioni Unite esclusivamente connotati da una sigla inglese: Unesco. (35)

L'atto costitutivo viene elaborato nel novembre 1945, in occasione della Conferenza di fondazione tenuta a Londra, da un comitato di redazione comprendente rappresentanti di Francia, India, Messico, Polonia, Regno Unito e Stati Uniti. La grande assente è l'Unione

Sovietica, che ha deliberatamente scelto di restare ai margini dell'istituzione e ne diverrà membro effettivo solo nel 1954, poco più di un anno dopo la morte di Stalin. Un'assenza prolungata che ha ovviamente favorito, al momento di introdurre e interpretare nei testi la clausola «Facilitare la libera circolazione delle idee con la parola e l'immagine», la tesi americana del free flow of Information.

Nel novembre 1946, data di nascita ufficiale, l'Unesco, diretta dal biologo Julian S. Huxley (1887-1975), tiene a Parigi la sua prima Conferenza generale, presieduta da Léon Blum, presidente del Consiglio negli anni del Fronte popolare ed esponente di un socialismo etico e umanitario. In parallelo si svolgono alla Sorbona una serie di conferenze pubbliche, alle quali intervengono le «più grandi autorità mondiali», scrittori, filosofi, scienziati o educatori, tutti invitati a «definire il loro atteggiamento nei confronti del progetto dell'organizzazione più ambiziosa mai vista al mondo, intesa a favorire le relazioni culturali a livello mondiale». (36) Tra le personalità presenti: Emmanuel Mounier, André Malraux, JeanPaul Sartre, Louis Aragon, Louis Massignon, Herbert Read, Frédéric Joliot-Curie, Joseph Needham, S. Radakrishnam, Ozorio de Almeida e lo stesso Julian S. Huxley.

È chiaramente la prima volta nella storia che l'educazione sollecita la fondazione di un'istituzione collettiva internazionale. La Società delle Nazioni, infatti, si era sempre rifiutata di istituire anche solo un comitato che richiamasse in qualche modo la parola «educazione», temendo di urtare certi Stati-nazione gelosi delle loro prerogative in un settore tradizionalmente legato alla formazione della coscienza nazionale. In tempi più recenti, la questione dell'educazione non era stata sollevata neppure in occasione della Conferenza di Dumberton Oaks (21 agosto - 9 ottobre 1944), che aveva riunito le quattro grandi potenze - Stati Uniti, Regno Unito, Unione Sovietica e Cina - attorno al progetto dell'istituzione dell'Onu.

Nel 1946 i pedagoghi anglosassoni chiamati a tenere pubbliche conferenze sono tra i più imbarazzati. «La prima Conferenza generale dell'Unesco, - spiega ai suoi ascoltatori William G. Carr, - è un evento unico negli annali sia dell'educazione che dell'arte di governare».

Carr rievoca la serie dei precursori, il primo e più famoso dei quali fu Jan Komensky, detto Comenio, quel «cittadino del mondo» che tre secoli prima, in piena Guerra dei Trent'anni, «propose la creazione di un collegio

"pansofico" in cui gli umanisti e gli scienziati di tutti i paesi si riunivano per organizzare un tipo di educazione finalizzata alla comprensione reciproca e per quella che egli chiamava "una consacrazione nuova e universale degli spiriti"». (37) L'epilogo di un altro conferenziere, Howard Wilson, si vena addirittura di lirismo: «L'Unesco è una roccaforte contro la sfiducia e la disperazione, sentimenti di cui il mondo è facile preda durante ogni dopoguerra [...]. L'Unesco crede nel comune denominatore della speranza e dell'aspirazione che uniscono tutti gli uomini del mondo con un vincolo che, come una corda mistica, emette la nota dell'amicizia e della buona volontà». (38)

Rimossi a causa della visione bipolare del mondo, i temi dell'universalità ritornano nelle dichiarazioni ufficiali sulla missione della nuova organizzazione. In qualità di direttore, Julian S. Huxley si richiama, in occasione della prima Conferenza generale, al concetto di «umanesimo scientifico universale». (39) Esperto di teoria dell'evoluzione, il primo direttore generale dell'Unesco si rifà direttamente alla nozione di progresso sostenuta da Darwin e Spencer (ma già implicita, come abbiamo visto, nelle prime formulazioni sansimoniane sulla riorganizzazione della società). Huxley non ha forse pubblicato nel 1934, in collaborazione con quell'altro biologo darwiniano che è stato H. G. Wells, *The Science of Life*) Nella conferenza che chiude la serie d'interventi delle «grandi autorità mondiali», egli coglie l'occasione per approfondire il tema, contestando gli avversari del «mito del progresso». Primo tra tutti uno dei suoi critici più accaniti, il fratello Aldous Huxley, il quale parla di una «religione apocalittica del Progresso ineluttabile, convinta che il regno dei Cieli sia esterno all'individuo e proiettato nel futuro». «Il lavoro paziente degli esperti dell'evoluzione, - dichiara Julian Huxley ai presenti, - si tratti di evoluzione stellare, evoluzione biologica o evoluzione sociale, ha dimostrato che il progresso non è un mito ma un dato scientifico, non una semplice idea prodotta dall'errore di scambiare i desideri per realtà ma un fatto verificabile». (40) A tutti gli scettici egli oppone quindi la «dottrina scientifica del progresso», destinata, secondo lui, a trasformarsi in «una delle pietre angolari della teologia, o del corpo dottrinale - qualunque esso sia - che in futuro potrà prendere il posto della teologia, e costituirà il più importante supporto esterno dell'etica umana». (41) Il «governo mondiale» dev'essere dunque pensato «in

termini di evoluzione». Solo l'«assimilazione» può fare accedere il genere umano alle «forme più piene e più rapide».

E da questo punto di vista, l'azione dell'Unesco «segna un momento capitale, coincidente con uno stadio particolare dell'evoluzione umana». (42)

Una così esplicita filosofia dell'azione doveva fatalmente infastidire certi delegati presenti alla prima Conferenza generale. Gli americani obiettarono che l'organizzazione non ha bisogno né di una «filosofia politica» né di «un'unica fede religiosa». Altri rimproverano a Huxley di voler imporre a tutti una filosofia universale.

Stando alla lettura dei testi della serie delle conferenze parallele, è sicuramente Louis Aragon quello che meglio sottolinea le differenze che lo separano da Huxley. Senza mettere in dubbio la fondatezza dell'organizzazione, Aragon non può non replicare all'affermazione di Huxley secondo cui «quest'umanesimo [scientifico universale] non può in ogni caso essere materialista, anzi, deve abbracciare tanto gli aspetti spirituali e intellettuali quanto quelli materiali dell'esistenza. E deve sforzarsi di riuscirvi agendo su una base veramente monista, cercando l'unità di tutti gli aspetti». Lo scrittore francese ha buon gioco nel ribattere al direttore generale che, praticando l'antinomia materialismo/spiritualismo, egli ricade in una «concezione volgare del materialismo» e che, ciò facendo, «contribuisce in certa misura alla confusione delle lingue: da dove deduce, infatti, che il materialismo, tutto il materialismo, è incapace di abbracciare gli aspetti spirituali e intellettuali dell'esistenza?». (43)

Aragon è comunque il solo dei conferenzieri ad allarmarsi per i concetti espressi dalla nuova organizzazione. Tanto che gli capita un curioso incidente. Agli organizzatori aveva proposto come titolo della propria conferenza *La culture et le peuple (ou les gens)*, che nella versione inglese sarebbe suonato *Culture and the people* e in quella americana *Mass culture* o *Culture of the Masses*. Solo che, nella fretta, viene tradotto in francese il titolo americano e la circolare che annuncia la conferenza riporta come titolo *Culture des masses*. Il che ispira ad Aragon una considerazione di portata più generale: «Nulla nel programma dell'Unesco dovrebbe essere portato a termine senza un preventivo, rigoroso intervento sull'uso che vi viene fatto dei termini». Un rilievo che deriva da un malinteso persistente fra una tradizione abituata ad assimilare *popular culture* e *mass culture* e un'altra, senza

dubbio maggioritaria all'epoca, che giudica impensabile un'equivalenza tra i due termini. Ma Aragon non aveva ancora visto la fine della sua disavventura. Quando, nel 1947, venne pubblicato il testo della sua conferenza, l'editore dell'Unesco la stampò con il titolo *Les élites contre la culture*.

La seconda Conferenza generale dell'Unesco si tiene a Città del Messico nel 1947. È l'ora del realismo. Il discorso inaugurale del filosofo Jacques Maritain, capo della delegazione francese, va subito al cuore del problema:

«Nessuno ignora gli ostacoli che, oggi ancor più che all'indomani della vittoria, si frappongono alla realizzazione della nostra idea. Al momento, un'organizzazione mondiale di carattere sovranazionale sembra impossibile. Eppure un filosofo tradirebbe il proprio compito se non aggiungesse che questa cosa oggi apparentemente impossibile è tuttavia necessaria e che senza di essa l'edificazione di una pace giusta e duratura diventa inconcepibile... A far apparire, in principio, paradossale la missione dell'Unesco è il fatto che essa implichi una convergenza di idee tra uomini la cui visione del mondo, della cultura, della conoscenza stessa, è completamente diversa e a volte opposta [...].

La finalità dell'Unesco è una finalità pratica, l'accordo tra le sue diverse anime può nascere spontaneamente, sulla base non di un comune pensiero speculativo ma di un comune pensiero pratico, non dell'affermazione di una comune visione del mondo, dell'uomo e della conoscenza ma di un insieme comune di convinzioni in grado di ispirare l'azione». (44) La scelta di Città del Messico per un convegno che riunisce quasi una quarantina di nazioni non deve nulla al caso. Due anni prima, a Londra, in occasione della Conferenza di fondazione, la delegazione messicana è stata tra le più dinamiche. Il suo presidente, Jaime Torres Bodet (1902-74), ministro dell'Educazione nel suo paese, è stato autore di un discorso mai ascoltato prima nelle organizzazioni internazionali. Torres Bodet ha segnalato quale forzatura sarebbe porre l'educazione al servizio della pace nel mondo senza pensare all'«enorme sproporzione che, nel corso dei secoli, i paesi civili hanno lasciato crescere tra il progresso culturale di alcuni di essi e il doloroso sottosviluppo degli altri». Impossibile credere nella forza creatrice dell'educazione «in un mondo in cui continuerebbero a prevalere gli abusi dell'imperialismo, la legge del più forte e, in forme dissimulate, l'arbitrio delle grandi potenze e i pregiudizi delle razze che si credono e

si dicono superiori». (45) In definitiva, ciò che manca è un'etica in grado di regolare un nuovo tipo di rapporti tra i popoli. Nel novembre 1948 Jaime Torres Bodet succederà a Julian S. Huxley alla direzione dell'Unesco, carica che ricoprirà fino al 1952.

Il difficile contesto geopolitico degli anni Cinquanta e Sessanta non sminuirà l'assunto etico dell'istituzione. Di formazione filosofica, il francese René Maheu (1905-75), alla direzione dell'Unesco dal 1962 al 1974, incarna ancora quella generazione di umanisti che continuano a credere nell'universalità dell'educazione, della scienza e della cultura. Il titolo dell'opera da lui pubblicata nel 1966, alla vigilia del ventesimo anniversario dell'organizzazione, è da questo punto di vista rivelatore: *La civilisation de l'universel. Inventaire de l'avenir*. Dove universale sta per quello che all'epoca prende nome di sviluppo. Nel 1961 l'Assemblea generale dell'Onu non ha forse posto l'intero suo «decennio» sotto il segno dello sviluppo? Solo nel 1960 ben diciassette nuovi paesi africani hanno aderito all'Unesco. René Maheu disegna pertanto un «umanesimo dello sviluppo»: «Il ruolo delle organizzazioni internazionali è quello di promuovere la considerazione dei problemi e la determinazione dei comportamenti dal punto di vista dell'universale umano. L'opera delle organizzazioni si iscrive in un mondo in cui sussistono ancora profonde differenze: diseguaglianza dello sviluppo, diversità delle culture, divergenze ideologiche. Per cui il loro compito è quello di stimolare e incoraggiare, grazie agli insegnamenti ricavati dalle varie esperienze, un fondamentale movimento di riflessione, di ordine morale e tecnico insieme, sugli ideali e le norme che devono presiedere ai rapporti internazionali tra i partner, la cui eguale dignità dev'essere costantemente riaffermata, sia a livello di scambio che di cooperazione culturale». (46)

6. Westernization.

La filosofia dell'universale umano è comunque poco presente nelle iniziative che l'Unesco dedica allo sviluppo. Riveduto e corretto dai programmatori sociali, l'ideale si annacqua nella «teoria degli indicatori socio-economici» dello sviluppo e del «tipo ideale» (47) di società sviluppata. Lungo l'intero «decennio» dello sviluppo, l'Unesco si divide

tra un'ingegneria sociale della crescita e i piani di salvaguardia del «patrimonio dell'umanità» - di cui il tempio di Ramesse II ad Abu Simbel diviene il simbolo più vistoso.

Trova così legittimazione un concetto di crescita che avvalora l'idea di un progresso lineare e prospetta come sola possibile via d'uscita dal «sottosviluppo» quella che si rifà al presunto modello storico delle grandi società moderne. Un modello in tre fasi, sullo schema del take off, o decollo, sperimentato con l'avvento della società dei consumi. La «modernizzazione» viene trasformata in nozione salvifica, e la «tradizione» in un concentrato di ostacoli culturali da spazzar via. I paesi cosiddetti «tradizionali», che seguono le tappe canoniche dello sviluppo, sono tenuti a uniformarsi ai tempi della storia «necessaria», quella in cui si muovono gli attori della modernità euroamericana.

Le nazioni cosiddette «sottosviluppate» non sono certamente ancora organizzate come soggetti «storici» per reggere il confronto sul piano culturale. Ma, sancendo il diritto all'indipendenza dei popoli sottomessi, i ventinove paesi africani e asiatici riuniti nel 1955 a Bandung (Indonesia) hanno gettato le basi del movimento dei non allineati, e la loro requisitoria contro l'ordine coloniale ha suscitato l'immensa speranza di un'umanità nuova, liberata dal vincolo padrone/schiavo e avviata a una nuova solidarietà universale. Tre anni prima, il demografo Alfred Sauvy e l'antropologo Georges Balandier hanno puntualmente rimosso la nozione di «paese sottosviluppato» e introdotto la nozione di «Terzo mondo», ricalcata su quella di «terzo stato», il «terzo ordine sociale», maggioritario e privo di rappresentanza ufficiale, della Francia prerivoluzionaria. In un articolo pubblicato il 14 agosto 1952 su «L'Observateur» con il titolo *Trois mondes, une planète*, Sauvy non ha usato mezzi termini. Nel constatare la «spinta lenta e irresistibile, umile e feroce, verso la vita» di questo «Terzo mondo ignorato, sfruttato, spregiato, non diversamente da quel terzo stato che aspirava anch'esso a contare qualcosa», Sauvy mette sotto accusa il «muro finanziario della Guerra fredda» contro il quale vanno a cozzare gli «investimenti in favore della vita» e che relega in secondo piano, come «problemi meno importanti», la «fame nel mondo» e la lotta contro il «ciclo della miseria». Per finire, egli mette in dubbio la capacità del «mondo numero uno», vale a dire il mondo americano, di «misurarsi con la realtà popolare», apostrofando gli Americani come «neofiti dell'egemonia e mistici della libera impresa al punto da

concepirla come un fine». La visione politica sottesa al binomio sottosviluppo/sviluppo e contestata dagli inventori del concetto di «Terzo mondo» è comunque destinata a durare ancora a lungo, anche se la definizione di « Terzo mondo» riesce, prima della fine del decennio, a imporsi a livello mondiale.

Nell'elaborazione delle strategie per uscire dal sottosviluppo il testo di riferimento è il best seller pubblicato nel 1960 dall'universitario americano Walt W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, precursore della tesi economica più ottimista, quella meccanicistica. Tre anni prima, Rostow aveva scritto in collaborazione con Max F. Millikan *A Proposal: Key to an Effective Foreign Policy*, un'opera molto meno nota che tenta di concretizzare la dottrina ufficiale definita nel 1949 dal presidente Truman nel famoso discorso del «Punto quarto». (48) Tra il libro del 1957 e il libro del 1960 - per quanto siano entrambi animati dalla volontà di liquidare il «modello comunista» - si verifica un cambiamento di prospettiva: quella che era una proposta di politica estera indirizzata al Dipartimento di Stato diventa una teoria universale dello sviluppo. Rostow non sceglie forse come sottotitolo del libro sulle «tappe della crescita economica» *A Non-Communist Manifesto?* E, prima di diventare celebre grazie alla sua teoria dello sviluppo, non era forse noto come l'autore di *The Dynamics of Soviet Society?* (49)

La concezione meccanicistica dello sviluppo legata esclusivamente alla valutazione della crescita del prodotto interno lordo ha il suo corrispettivo nel campo delle strategie mediatriche. Installazione di reti radiofoniche, apertura di sale cinematografiche, accesso ai giornali, ecc.: tutto è calcolato per combinarsi, nelle tabelle contabili, con gli altri «indicatori di sviluppo». Riconvertiti alla lotta contro il sottosviluppo, gli ex psychological warriors eleggono ora i media ad «agenti di modernizzazione». Le loro opere diventano testi sacri negli ambienti degli esperti internazionali del settore. Citiamo due classici: *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East* (1958) di Daniel Lerner, frutto di una ricerca condotta per conto di Voice of America in sei paesi del Medio Oriente - area geopolitica quanto mai sensibile dopo la caduta di Mossadegh; e *Mass Media and National Development. The Role of Information in the Developing Countries* di Wilbur Schramm, pubblicato nel 1964 dall'Unesco, che s'impegna a farlo tradurre in varie lingue. (50) Nel suo libro sul «superamento della società tradizionale», Lerner rivela la sostanza della

propria visione dello sviluppo riconducendo la nozione di modernization a quella di westernization, conferendo cioè una connotazione positiva a un'idea quella di occidentalizzazione - che finora ne era del tutto sprovvista.

Nel Manifesto pubblicato nel giugno 1960 dall'Internazionale situazionista, si legge: «L'obiettivo più urgente [...] è la conquista dell'Unesco. La burocratizzazione, unificata su scala mondiale, dell'arte e dell'intera cultura è un fenomeno nuovo che rivela quale profonda parentela legghi, sulla base della conservazione eclettica e della riproduzione del passato, i sistemi sociali coesistenti nel mondo [...]. Dato che è l'esistenza in sé di questa concentrazione autoritaria della cultura, e la sua localizzazione in un solo luogo, a favorire una presa di possesso con l'arma del putsch; e dato che è l'istituzione in sé, del tutto refrattaria a un utilizzo razionale, a reclamare un'iniziativa sovversiva come la nostra, noi ci sentiamo giustificati, di fronte ai contemporanei, a fare ricorso a questo mezzo estremo». (51)

NOTE

1 Cfr. j. aronson, *Tre Press and the Cold War*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis New York 1970, p. 33.

2 Cfr. *A Report on Recovery Progress and United States Aid*, Economic Cooperation Administration, Washington D.C., febbraio 1949, pp. 141-42.

3 Cfr. united states senate, *Foreign and Military Intelligence. Final Report*, U.S. Government Printing Office, Washington 1976, p. 21.

4 Cfr. r. borosage, *The Making of the National Security State*, in l. s. rodberg e d. shearer (a cura di), *The Pentagon Watchers*, A Doubleday Anchor Book, New York 1970.

5 Cfr. r. e. shain, *Hollywood's Cold War*, in «*Journal of Popular Film*», III (1974), n. 4, p. 338.

6 Cfr. *The Communist «Peace Crusade»*, Department of State Publication 4328, General Foreign Policy Series 65, Washington, settembre 1951.

7 a. breton, *Pour un dégageement des intellectuels*, in «*Le Monde*» (Le siècle 1900-1999), 7 maggio 1999, p. 19.

8 Ibid.

9 p. N. edwards, *The Closed World. Systems Discourse, Military Policy and Post-World War II. US Historical Consciousness*, in l. levidow e k.

robins (a cura di), *Cyborg Worlds. The Military Information Society*, Free Association Books, London 1989, p. 147.

10 Citato in g. rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences politiques, Paris 1996, pp. 117-18.

11 Cfr. k. Cooper, *Barriers Down. The Story of the News Agency Epoque*, Rinehart, New York 1942.

12 Cfr. m. a. blanchard, *Exporting the First Amendment: the Press-Government crusade of 1945-1952*, Longman, White Plains (N.Y.) 1986.

13 r. I. perusse, *Psychological Warfare Reappraised*, in w. e. daugherty e m. janowitz (a cura di), *A Psychological Warfare Casebook*, The John Hopkins Press, Baltimore 1958, p. 27.

14 Citato in m. dyer, *The Weapon on the Wall. Rethinking Psychological Warfare*, The John Hopkins Press, Baltimore 1959, p. 25.

15 Citato in UNITED STATES SENATE, Foreign and Military Intelligence cit., p. 9.

16 Cfr. t. mccann, An American Company. The Tragedy of United Fruit, Crown, New York 1976.

17 Cfr. j. w. riley e w. Schramm, The Reds Take A City: The Communist Occupation of Seoul, with Eyewitness Accounts, Rutgers University Press, New Brunswick (N.J.) 1951.

18 Cfr. id. , Communication in the Sovietized State as Demonstrated in Korea, in « American Sociological Review», XVI (1951), pp. 757-66.

19 Cfr. borosage, The Making cit., pp. 7-8.

20 Cfr. r. e. shain, Cold War films, 1948-1962 : An Annotated Filmography, in «Journal of Popular Culture», III (1974), n. 4, p. 365.

21 Cfr. c. shannon e w. weaver, A Mathematical Theory of Communication, University of Illinois Press, Urbana-Champaign (111.) 1949.

22 Cfr. b. f. skinner, Walden Two, MacMillan, New York 1948 [trad. it. Walden Due.

Utopia per una nuova società, La Nuova Italia, Firenze 1995].

23 h. h. lasswell, Policy and the Intelligence Function, in daugherty e janowitz (a cura di), A Psychological Warfare cit., p. 67.

24 w. schramm, The Soviet Concept of "Psychological" Warfare, ibid., pp. 779-80.

25 Cfr. comidad central del pcus, Résolution del 14 de agosto de 1946 acerca de las revistas «Sviesda» y «Leningrado», in a. sanchez vâsquez (a cura di), Estética y Marxismo, vol. II, Era, Ciudad de México 1970, pp. 241-44.

26 Cfr. d. lecourt ,Lyssenko. Histoire réelle d'une «science prolétarienne», François Maspero, Paris 1976.

27 Cfr. comidad central del pcus, Resolución de 10 de febrero de 1948 acerca de la òpera «ha gran amistad» de V. Muradelli, in sanchez vâsquez (a cura di), Estética cit., p. 46.

28 G. Orwell, 1984, trad. it. di G. Baldini (con lievi modifiche), Mondadori, Milano 1973. P. 332.

29 Ibid., p. 338.

30 Cfr. t. mattelart, Le cheval de Troie audiovisuel. Le Rideau deferi l'épreuve des radios et televisions transfrontières, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble 1995, pp. 26-27.

31 Cfr. n. burch, Notre propagande audiovisuelle... Par exemple, in «La Nouvelle Critique», Paris 1978.

32 g. arbatov, Lutte idéologique et relations internationales, Editions du Progrès, Moscou 1974 [ed. or. 1970], p. 127.

33 b. coriat, Science, technique et capital, Seuil, Paris 1976.

34 Cfr. mattelart, Le cheval cit., parti I e II.

35 Acronimo di United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, «Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura» [N. d. T.].

36 s. spender, Avant-propos, in aa.vv., Les conférences de l'Unesco, Fontaine, Paris 1947. P. 7.

37 w. G. CARR, Conditions nécessaires au succès de l'Unesco, ibid., pp. 307-8.

38 H. Wilson, L'e'ducation à la croisée des chemins, ibid., p. 289.

39 j. s. Huxley, L'Unesco, ses buts et sa philosophie, Commission préparatoire de l'Unesco, Paris 1946, p. 9.

40 id., Les conditions du progrès, in aa.vv., Les conférences cit., p. 343.

41 Ibid.

42 Ibid., p. 356.

43 l. aragon, Les élites contre la culture, ibid., p. 104.

44 j. Maritain, Actes de la Conférence générale de l'Unesco, Mexico 1947. Comptes rendus des débats, Unesco, Paris 1948, pp. 28 e 30-31.

45 j. Torres bodet, Conférence en vue de la création d'une Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science, e la culture, y séance plénière, 2 novembre 1945, Unesco, Paris 1946, pp. 51 e 53.

46 r. maheu, La civilisation de l'universel. Inventaire de l'avenir, Laffont/Gonthier, Paris 1966, p. 46.

47 Concetto weberiano: l'ideal-type è in Weber il concetto-immagine di una data realtà sociale [N. d. T.].

48 Cfr. m. f. Millikan e w. w. rostow, A Proposal: Key to an Effective Foreign Policy, Harper & Brothers, New York 1957; e w. w. rostow, The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge University Press, Cambridge 1960.

49 Cfr. id., The Dynamics of Soviet Society, W. W. Norton & Co., New York 1953.

50 Cfr. d. lerner, The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East, The Free Press, New York 1958, nuova ed. con intr. di

D. Riesman, *The Free Press*, New York 1964; e w. schramm, *Mass Media and National Development. The Role of Information in the Developing Countries*, Unesco, Paris 1964.

51 Cfr. Manifeste, in «Internationale situationniste», giugno 1960, n. 4, rist. in *Internationale situationniste 1959-1969*, Fayard, Paris 1997, p. 145.

Capitolo dodicesimo

La planetarizzazione e la fine delle ideologie

Accesosi negli anni Cinquanta, il dibattito teorico sulla tesi della «fine delle ideologie» e sul nesso tra questa e la tecnologizzazione del sistema mondiale per effetto dell'espansione delle reti immateriali fa soffiare un vento nuovo sulla mitologia della comunicazione moderna. Riallacciandosi alla tradizione escatologica, i grandi miti della conquista spaziale aprono alla nozione di «grande famiglia umana» un orizzonte sconfinato.

L'invenzione, negli anni Sessanta, delle nozioni di «villaggio globale» e «società globale» è la risultante di un percorso sinuoso compiuto in un universo segnato dal manicheismo della Guerra fredda. La necessità di colpire forte ha il sopravvento su quella di colpire giusto.

1. L'ideologo è per forza l'altro.

«Non possiamo contraporre all'ideologia un'altra ideologia per il semplice motivo che non abbiamo un'ideologia. I sovietici, almeno, hanno ampiamente dimostrato di voler imporre all'umanità la loro dottrina e la loro ideologia. È nello spirito della tradizione occidentale non essere in grado di fare altrettanto». (1) Così si esprime, nel 1958, Murray Dyer, già in forza all'Office of War Information (Owi) e ora ricercatore all'Operations Research Office della John Hopkins University, un istituto fondato per rispondere alle esigenze della Guerra fredda e per servire da punto d'appoggio logistico alle operazioni di guerra psicologica all'estero.

Da qualche tempo la nozione di «ideologia» è divenuta oggetto di un contenzioso teorico nel conflitto tra i due blocchi politico-economici.

Al termine del quale - e proprio grazie al suo superamento - si ricomporrà un'idea di universalità fondata sui valori del «mondo

libero».

Il convegno organizzato nel settembre 1955 a Milano al Museo nazionale della Scienza e della Tecnica dal Congresso «per la libertà della cultura» sul tema Il futuro della libertà rappresenta un momento decisivo nell'articolazione della tesi della «fine delle ideologie». Al convegno partecipano circa centocinquanta personalità, tra scrittori, ricercatori universitari ed esponenti del mondo politico. In programma: l'emancipazione del pensiero liberale e socialista nella prospettiva di una convergenza finalizzata all'instaurazione di una «società libera». Tra gli intellettuali-faro che vi assistono: economisti come Colin Clark e Friedrich A. von Hayek o sociologi come Daniel Bell, Seymour Martin Lipset ed Edward Shils.

Il mondo universitario anglosassone è in questo momento all'avanguardia nell'opera di diffusione delle tesi neoliberali. Nel 1944 Friedrich A. von Hayek (1899-1992), professore alla London School of Economics e futuro premio Nobel per l'economia, ha dato il via alla critica del collettivismo pubblicando *The Road to Serfdom* (tradotto in francese con il titolo *La route de la servitude*, «La strada della schiavitù»). L'anno successivo l'epistemologo e filosofo britannico di origine austriaca Karl Popper (1902-94) pubblica *La società aperta e i suoi nemici* (*The Open Society and its Enemies*), una difesa della «società aperta», capace di liberare le capacità critiche dell'individuo, e un attacco alle società totalitarie contemporanee, viste come «società chiuse», tribali, sottomesse a credenze magiche. Popper ne rintraccia l'origine nel programma politico elitario del «re filosofo» di Platone e nei modelli profetici di Hegel e Marx: tutti filosofi accusati di «storicismo», per aver eretto a dogma certe presunte leggi generali dello sviluppo storico che renderebbero prevedibile il corso degli eventi e sarebbero in grado di determinare la totalità della società futura. Contro ogni «tecnologia sociale utopica», Popper difende un riformismo liberale conforme alla tradizione anglosassone. (2) I due studiosi si sono conosciuti nel 1936. Nel 1937 Popper ha esposto personalmente la sua critica allo storicismo in un seminario organizzato da Hayek, e contribuirà anche in seguito a sostenere senza incertezze - benché con argomenti critici - la concezione neoliberale di Hayek.

Nel 1945 la vittoria del partito laburista e il timore di rivedere all'opera in Gran Bretagna l'interventismo keynesiano spingono l'economista a trasformarsi in attivista della causa antistatalista.

Nel 1947 Hayek attiva, con l'appoggio di un gruppo di economisti di destra, un primo laboratorio di riflessione, o think tank, denominato «Société du Mont Pélerin» - dal nome della località svizzera in cui si tenne il convegno di fondazione -, allo scopo dichiarato di costruire un'alternativa politica al riformismo socialista. Testa di ponte del pensiero neoliberale, la struttura che Hayek articolerà gradualmente, soprattutto nei paesi anglosassoni (e, col tempo, latinoamericani), assumerà la sua vera dimensione internazionale quando l'economista otterrà nel 1950 l'incarico presso l'Università di Chicago, dove diventerà collega di Milton Friedman, inventore del monetarismo e anch'egli prossimo premio Nobel.

Al Congresso di Milano il tema della «fine delle ideologie» è onnipresente. Interamente addebitato a quello che è stato identificato a priori come l'avversario, il concetto di «ideologia» viene sistematicamente fatto coincidere con i concetti di «fanatismo», «dogmatismo», «dottrinarismo», «fantasia ossessiva» o «possessione malefica». E, negli atti del Congresso pubblicati in novembre da Edward Shils sulla rivista «Encounter» con il titolo *The End of Ideology?*, il sociologo americano fa appello all'intera nomenclatura citata, espressione di una vera e propria catarsi emotiva. (3) Anche se, per chi la formula, la risposta non lascia adito a dubbi, è in ogni caso la prima volta che la domanda è posta in termini tanto espliciti. Sullo slancio, nel 1960 appaiono negli Stati Uniti due opere importanti che mirano a rafforzare la tesi di Shils: *The End of Ideology* di Daniel Bell e *Political Man* di Seymour Martin Lipset. (4) Lipset intitola il suo capitolo finale proprio *The End of Ideology?* - titolo che ammette di aver ripreso da Shils, al quale rende omaggio - e vi passa in rassegna i punti di vista con i quali si è confrontato a Milano. Complici gli indicatori socioeconomici, le due opere proclamano la vittoria dell'«analisi sociologica» sull'«ideologia» e certificano la scomparsa, nelle grandi democrazie occidentali ormai stabilizzate, della «fase acuta del conflitto politico», ossia della «lotta di classe», e, con essa, il tramonto degli slogan di sinistra, delle manifestazioni di strada e delle «bandiere rosse». Contestualmente, si certifica la nuova legittimità della figura dell'«intellettuale liberal-occidentale». Le poche pagine riservate alle nazioni cosiddette sottosviluppate confermano una concezione della democrazia fondata sui presupposti della teoria cardine della modernizzazione/*westernization*.

Uno dei pochi rappresentanti della sociologia francese presenti a Milano è Raymond Aron (1905-83), che ha appena pubblicato *L'oppio degli intellettuali* (*L'opium des intellectuels*), una denuncia della cecità dell'intelligenza «impegnata» rispetto a quella nuova forma di millenarismo che è, a parere del sociologo, l'ideologia comunista. (5) Alla tribuna del Congresso Aron ribadisce il suo profondo convincimento circa il declino delle motivazioni del grande conflitto ideologico che ha caratterizzato la prima metà del secolo, così come ribadisce la propria fede in un socialismo liberale profondamente rinnovato e non viziato dall'«impegno» (*engagement*). La tesi di Aron è antitetica a quella di Jean-Paul Sartre, convinto invece che il marxismo sia l'«orizzonte insuperabile del nostro tempo», così come aveva dichiarato nel suo discorso sulla «responsabilità degli scrittori» tenuto in occasione della prima Conferenza generale dell'Unesco (1946). Un intervento di grande respiro che il filosofo esistenzialista aveva iniziato nel nome di Dostoevskij - «Ogni uomo è responsabile di tutto davanti a tutti» -, e concluso con un appello agli intellettuali a «fondare una teoria positiva della libertà e della liberazione [...] ponendosi in ogni caso, per condannare la violenza, dal punto di vista degli appartenenti alle classi oppresse». (6) «Quello che noi scrittori dobbiamo assolutamente evitare, - sosteneva Sartre, - è che la nostra responsabilità si trasformi in colpa se, fra cinquant'anni, qualcuno potrà dire: hanno visto arrivare la più grande catastrofe mondiale e hanno taciuto». (7)

2. La rivoluzione manageriale.

Un'altra tesi ricorrente all'epoca del Congresso «per la libertà della cultura» è quella dell'irresistibile ascesa degli *organization men* e della *managerial society*. Tesi quanto mai anticipatrice.

Precedendo infatti quella della «fine delle ideologie», essa ne rappresenta, per così dire, una sorta di incunabolo.

La tesi è stata formulata per la prima volta da James Burnham, professore di filosofia all'Università di New York, in un libro scritto nel 1940 e pubblicato con grande eco negli Stati Uniti l'anno successivo, *The Managerial Revolution*. Significativo che di fronte alla difficoltà di trovare un equivalente per *manager* e *managerial*, l'editore della

traduzione francese - pubblicata nel 1947 con una prefazione di Léon Blum in una collana diretta da Raymond Aron, «Liberté de l'esprit» -, modifichi il titolo in L'èredes organisateurs, e che, nel corpo del libro, managerial society diventi société directoriale («società dei dirigenti»).

Per Burnham l'opera rappresenta innanzitutto, dopo una polemica particolarmente aspra con Trockij sulla natura del marxismo e del socialismo, un atto di rottura con il trockismo e la Quarta Internazionale.

La «rivoluzione manageriale», postula l'autore, sta per rendere obsoleta l'antinomia capitalismo/socialismo. In un arco di tempo presumibilmente breve (un mezzo secolo al massimo), il regime capitalista, la sua ideologia liberale, la divisione della società secondo la discriminante proprietari/proletari, l'appropriazione da parte dei privati dei mezzi di produzione, saranno spazzati via da una rivoluzione pacifica e silenziosa che porterà al potere una «nuova classe sociale», con una coscienza di classe propria e interessi e privilegi di classe propri: la classe dei manager, quei gestori del prodotto che, di fatto, detengono già il controllo di mezzi di produzione. E una tendenza analoga è in atto in Unione Sovietica, dove la dissoluzione del capitalismo di stato ha già fatto posto a una classe di tecnocrati. In ambedue i sistemi sta per affermarsi un «regime manageriale», in contrasto con il modo tradizionale di concepire la politica, un regime fondato sull'ordine, la disciplina e la pianificazione. Per cui, smentendo le previsioni di Marx, il declino del sistema capitalista non comporterebbe necessariamente l'avvento del socialismo. La Prima guerra mondiale è stata a un tempo l'ultimo conflitto capitalista e il primo conflitto combattuto dai manager. E la Seconda guerra mondiale è stata un tipico scontro tra «società manageriali». Tanto che ne seguiranno sicuramente altre. Ragion per cui non possiamo aspettarci di vedere spuntare uno «Stato mondiale unitario».

Se mai, possiamo già prevedere che, con l'«ideologia manageriale» quale principio regolatore delle società, cambierà radicalmente la struttura politica del globo. Molto probabilmente l'«universo gestito dai manager» sarà suddiviso in tre super-Stati principali, corrispondenti a ciascuna delle tre aree industriali avanzate: gli Stati Uniti (soprattutto le regioni del nord-est e del centro-nord), la Germania (con l'Europa settentrionale, Paesi Bassi, Belgio, Francia del nord e Inghilterra) e il Giappone (con una parte della Cina orientale).

L'Unione Sovietica, invece, dovrà scindersi in due frazioni, quella occidentale, gravitante attorno al polo «Germania», e quella orientale, ancorata alla base asiatica. Una volta dimostrato che la sopravvivenza di più nazioni sovrane è incompatibile con la divisione complessa del lavoro e l'evoluzione delle moderne tecnologie, la sovranità finirà per concentrarsi nei soli tre super-Stati.

Integrandosi in ciascuno dei tre poli costituenti la nuova struttura del globo, molte nazioni attualmente indipendenti o coloniali o semicoloniali non godranno dunque più, o mai, degli attributi della sovranità. (8) L'opera di Burnham ha indubbiamente colpito nel segno. Anche se meno propensi di Burnham ai teoremi sulla suddivisione del pianeta, dalla fine degli anni Quaranta i teorici del management pensiamo a Peter F. Drucker - iniziano a diagnosticare la comparsa di una nuova forma di società: la società manageriale. (9)

3. Verso la società dell'informazione.

Nel corso degli anni Sessanta, i temi della «fine delle ideologie» e dell'«era dei manager» si intrecciano con quello dell'avvento della «società postindustriale». Quello che finora era un modello di società circoscritto al pensiero di alcune minoranze in materia di democrazia decentrata, si trasforma ora in una proposta in voga nei palazzi del potere. Se la prima generazione pensava l'eterogeneità e le differenze, la disurbanizzazione e lo sviluppo armonico dell'intero territorio, la riconciliazione tra attività intellettuale e attività manuale, l'unità tra lavoro e creazione, la seconda difende l'omogeneità/uniformità, i valori della civiltà urbana, la tecnostuttura e la dicotomia lavoro / tempo libero. La paternità di questa seconda versione del pensiero postindustriale è rivendicata da Daniel Bell, che l'avrebbe inaugurata nel 1959 con i propri contributi al seminario di Salisburgo, per poi formalizzarla nel 1962 in un lavoro, *The Measurement of Knowledge and Technology*, presentato al Forum sulla tecnologia e il cambiamento sociale organizzato a Boston. (10) Si tratta in effetti di un contributo alla «teoria degli indicatori del cambiamento sociale». E la sua genesi è essenziale. Nel senso che ci rivela come questa seconda generazione postindustriale privilegi un percorso logico più che euristico, metodi per

così dire oggettivi e tecniche quantitative.

L'idea di «terziarizzazione» della società per effetto delle «tecnologie dell'intelletto» è ormai una realtà. I molti documenti prodotti dalla Commissione «Towards the Year 2000» creata e presieduta nel 1965 da Bell e composta da universitari del settore, così come il rapporto dei futurologi dell'Hudson Institute Herman Kahn e Anthony Wiener, pubblicato nel 1967 con il titolo *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-three Years*, contribuiscono secondo molti alla popolarizzazione della nozione di «società postindustriale». (11) Basato sull'ipotesi di una storia lineare, lo scenario futuribile che ne emerge viene ben presto contraddetto dai fatti. La curva esponenziale delle macrotendenze del boom economico del dopoguerra, assunta come punto di riferimento per estrapolare le tendenze del futuro, si è rivelata asintotica.

Il settore pubblico che sarebbe dovuto diventare uno dei principali poli di sviluppo è venuto meno ai suoi compiti. Quel welfare state dal quale Bell si aspettava un intervento nell'orientamento tecnologico dell'apparato di ricerca e di produzione, oltre che nella regolazione del mercato (il sociologo non definiva la «centralità una fonte dell'innovazione e della formulazione delle scelte politiche per la società»?), è mancato all'appuntamento. Eppure le smentite prodotte dai fatti non frenano l'incontinenza delle parole. Parole che continuano a prefigurare una «società opulenta» in cui, sotto il governo di una «nuova élite» di alto livello scientifico, si demanda alla tecnologia la soluzione dei problemi creati dalla tecnologia stessa.

Ci si dimentica che nel 1948 Norbert Wiener, l'inventore della cibernetica, ha pubblicato uno studio ben più dialettico sul nesso informazione/divenire sociale. Consapevole di vivere in un'«età della confusione», il matematico vede nell'avvento di una società strutturata attorno all'informazione un modo per impedire il ripetersi della barbarie della guerra appena conclusa. Egli ritiene che solo una piena condivisione dei «mezzi di acquisto, utilizzo, dotazione e trasmissione dell'informazione» possa contribuire all'«omeostasi sociale». Ma ritiene anche che la condizione essenziale sia impedire al potere e al capitale di rallentare - pena l'entropia - la circolazione delle macchine per comunicare. (12) Se da un lato Bell e i suoi allievi restano legati a una teoria tecnico-meccanica imparentata con quella della comunicazione ed evitano l'approccio multidisciplinare, dall'altro Wiener si rifà alle teorie

biologiche dell'organismo ed è attratto dall'ibridazione delle scienze.

Dialogando con antropologi come Margaret Mead e Gregory Bateson e misurandosi con gli studi degli esperti della teoria dei giochi, Wiener coglie da subito l'inconsistenza scientifica della «statistica della società» e sposa piuttosto la «lunga durata», interrogandosi sulla difficoltà, negata dall'oggettivismo, di ricondurre alle scienze sociali il binomio fenomeno osservato/osservatore. Il suo approccio circolare sottintende l'idea della discontinuità della storia e dell'eventualità di ritorni al passato. Tutte preoccupazioni che i modelli interpretativi globalizzati dell'evoluzione di un mondo ancorato alla bipolarità metteranno in parentesi per più di tre decenni.

4. La navicella spaziale Terra vista dalla Luna.

«That's one small step for men, one great leap for mankind». «È un piccolo passo per l'uomo, un grande balzo per l'umanità». Chi non conosce queste parole pronunciate il 20 luglio 1969 alle ore 16,56 dall'astronauta Neil Armstrong, primo uomo a mettere piede sulla Luna? Gli Stati Uniti hanno appena ripreso il comando nella loro frenetica competizione con l'Urss. Il 12 aprile 1961 il sovietico Jurij Gagarin aveva orbitato attorno alla Terra per 89 minuti a bordo della navicella spaziale Vostok. Il 25 maggio il presidente John F. Kennedy replicava proponendo alla nazione americana una «nuova frontiera»: «Fare atterrare un uomo sulla Luna e farlo ritornare sano e salvo sulla Terra prima della fine del decennio». Tra il dicembre 1961 e il dicembre 1972 i vettori Saturno manderanno in orbita i diciassette equipaggi del programma spaziale posto sotto gli auspici del dio della Luce e della Divinazione, Apollo.

Coronamento dell'antico sogno aereo, il grande mito della conquista spaziale segna una svolta nell'affermazione dell'immaginario globale. La Seconda guerra mondiale aveva già consacrato il proprio eroe, l'airman.

Modello del progresso dell'umanità, sentinella della visione globale del futuro, l'«uomo dell'aria» aveva trovato in piena guerra il suo poeta nella persona di Archibald MacLeish, futuro capo della delegazione americana alla conferenza costitutiva dell'Unesco. «Mai nel

corso di tutta la loro storia, - scrive in *The Image of Victory* (1942), - gli uomini sono stati veramente capaci di concepire il mondo come unico; una sola sfera, un globo con le caratteristiche di un vero globo, una Terra rotonda in cui tutte le direzioni finiscano per incontrarsi e in cui non vi sia un centro, essendo ciascun punto, o nessuno, il centro - una Terra eguale per tutti che tutti gli uomini occupano in quanto eguali. La Terra dell'Uomo dell'aria, se gli uomini liberi saranno in grado di crearla, sarà davvero rotonda: un globo nel senso concreto del termine, non solo in teoria». (13) Alla fine degli anni Cinquanta i primi voli a lungo percorso sui DC8 e i Boeing 707 avevano rappresentato per le grandi compagnie aeree l'occasione per compiere un nuovo passo nella prospettiva olimpica della Terra e per vincere, con il suo specifico utilizzo, le reticenze di una clientela americana ancora prigioniera, a loro avviso, dell'isolazionismo. Nel suo discorso di saluto alla prima International Globe Conference organizzata a Vienna nel 1962, Paul L. Dengler, responsabile in capo della Twa, invocava il global thinking e la global citizenship, presentandoli come conseguenze dell'accorciamento quotidiano del tempo e dello spazio.

«Evidentemente, - affermava, - dovrete rimanere dei buoni patrioti del vostro paese [...] ma, nello stesso tempo, dovete provare a pensare in modo globale [...]. Convincetevi che siamo tutti sulla stessa barca, nel bene e nel male, che lo vogliate o no». (14)

10 Cfr. d. bell, *The Measurement of Knowledge and Technology*, in s. sheldon e w. moore (a cura di), *Indicators of Social Change*, Russel sage foundation, New York 1968, poi in d. bell, *The Corning of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York 1973.

Due global vision, due immagini a colori della Terra riportate dalle missioni spaziali, modificano radicalmente la rappresentazione del globo.

La prima, Earthrise, è una fotografia della Terra parzialmente annerita ma giudicata dalla Nasa di qualità sufficiente per essere recepita dal grande pubblico. È stata scattata dall'equipaggio dell'Apollo 8 nel dicembre 1968, la prima volta in cui il veicolo spaziale si sgancia dall'orbita terrestre per ruotare attorno alla Luna. La seconda, The Whole Earth, o «foto 22 727», è stata scattata durante la missione

Apollo 17, nel dicembre 1972. Questa fotografia del globo terrestre è unica per la sua alta definizione. Riprodotta all'infinito nelle forme più diverse, essa diventerà un simbolo. Vent'anni dopo, la Bbc Tv News la sceglie come logo per la sua lunga serie di reportage sul summit Onu di Rio de Janeiro dedicato all'ambiente (1992).

Occorre precisare che l'atto fondatore della Nasa (1957) impegnava l'ente spaziale a pubblicizzare ogni informazione raccolta, eccettuati i casi in cui fosse coinvolta la sicurezza nazionale? Ogni cittadino americano aveva dunque la facoltà di sollecitare o riprodurre le fotografie Apollo senza pagare i diritti.

Come spiega Denis Cosgrove, la «foto 22 727» costituisce un punto di rottura rispetto all'«immaginario geografico moderno», così come è stato plasmato dal Rinascimento in poi dal sapere/potere europeo. La rappresentazione del globo si libera della griglia dei nomi e dei confini umani. Affrancato da vincoli e sovrastrutture culturali, il pianeta ritrova le sfumature naturali delle acque e delle terre, le striature evanescenti dell'atmosfera. Altra sfida per la cartografia planetaria condizionata dalla «coscienza geografica occidentale» : «2 2 7 2 7» capovolge il rapporto scalare tra i continenti. Il Mediterraneo, centro cartografico della oikumene di Tolomeo, è appena distinguibile. Mentre balzano in primo piano tre aree territoriali: l'Africa, gli oceani dell'emisfero Sud e l'Antartico. È tra l'altro la prima volta che una missione spaziale riesce a rendere visibile la calotta polare, territorio «globalizzato» dal trattato del 1959. (15) Anche nel caso di Earthrise tutto concorre a trasformare le global vision in emblemi di un nuovo universalismo. La foto, scattata dalla missione Apollo 8, viene inviata sulla Terra il 27 dicembre e diventa tutt'uno con i simboli di pace e armonia del Natale, festa di «tutti gli uomini di buona volontà». Nei suoi commenti in volo, Frank Borman ha parlato, in termini che rammentano la Genesi, della fine delle differenze tra le nazioni e del piacere di vivere insieme in un mondo unificato. Le prime immagini trasmesse dalla televisione sono accompagnate da didascalie desunte anch'esse dal testo sacro. Il 25 dicembre 1968 Archibald MacLeish scrive sul «New York Times»: «Vedere la Terra com'è realmente, piccola e blu, bella nel silenzio perenne entro il quale fluttua, è un modo per sentirci noi stessi dei cavalieri che cavalcano tutti insieme sulla Terra, dei fratelli a cavallo di questa bellezza che scintilla nel freddo eterno - dei fratelli che ora sanno di essere davvero fratelli». (16) Nel

1969 la Terra diventa, sotto la penna di Buckminster Fuller, la spaceship Earth, la navicella spaziale Terra.

Cancellate la doppia ripartizione del globo (17) e l'escalation delle operazioni militari in Vietnam! I segnali dell'espansionismo imperiale scompaiono sotto la retorica umanistica della «missione globale» dell'America a beneficio di tutta l'umanità. L'antico mito della «grande famiglia umana» si ricicla sotto forma di discorso di Stato sullo One World e si prepara a entrare in quella che tra poco si chiamerà l'era del postmoderno. La funzione geopolitica del potere tecnologico si fonda sul - e si fonde con il - messaggio dell'«universale umano». Un commento graffiante apparso nel numero di settembre 1969 della «Internationale situationniste» con il titolo *La conquête de l'espace dans le temps du pouvoir*: «Il cielo un tempo promesso dai curati con la tonaca nera diviene realtà per gli astronauti dalle uniformi bianche. Asessuati, neutri, superburocratizzati, i primi uomini in fuga dall'atmosfera terrestre sono le star di uno spettacolo che fluttua giorno e notte sulle nostre teste, che può vincere le temperature e le distanze e che ci opprime da lassù, come la polvere cosmica di Dio [...]. E se gli astronauti cristiani dell'Occidente e i cosmonauti burocrati dell'Est si divertono a fare della metafisica e della morale laica (Gagarin "non ha visto Dio" e Borman prega per la piccola Terra), tutto accade nel sacro rispetto della loro "missione" spaziale, dove ognuno trova conferma alla verità del proprio culto; come in Exupéry, il santo che diceva bassezze da una grande altezza, la cui verità discendeva però dalla sua triplice condizione di militare, patriota e idiota». (18)

Non sarà privo d'interesse rilevare che, intorno al 1956, in occasione di una mostra proveniente dagli Stati Uniti, intitolata in inglese *The Family of Man* e in francese *La grande famille des hommes*, Roland Barthes, in una *mythologie* dallo stesso titolo, aveva regolato i suoi conti con la poesia della «grande famiglia degli uomini»: «Eccoci subito rinviati a quel mito ambiguo della "comunità" umana, il cui alibi alimenta tutta una parte del nostro umanesimo [...]. È il regno delle verità gnomiche, la congiunzione delle epoche dell'umanità al grado più neutro della loro identità, dove l'evidenza del truismo non ha più valore se non in seno a un linguaggio puramente "poetico". Tutto qui [...] mira a sopprimere il peso determinante della Storia: siamo tratti in superficie di una identità, impediti dalla stessa sentimentalità a penetrare in quella zona ulteriore dei comportamenti umani dove l'alienazione

storica introduce quelle "differenze" che qui chiameremo molto semplicemente "ingiustizie"». (19) Il mito, o parola depoliticizzata, permetteva a Barthes di illuminarci, en passant, sul fatto che l'ideologia non può risolversi nella definizione che emana dai discorsi riguardanti la sua fine. È ideologia ogni linguaggio che «dispiega il mondo nell'evidenza», lo «naturalizza», lo fa «passare dalla storia alla natura» e, ciò facendo, lo volge «a cantare e non ad agire le cose». (20)

5. Un villaggio globale a connotazione religiosa.

Il «disegno spiritualista», o la reintroduzione dello «sguardo di Dio nel nostro sublime formicaio», (21) come dice Barthes a proposito del mito della «grande famiglia degli uomini», trova ampio spazio nell'opera del canadese Marshall McLuhan (1911-80) e nella sua immagine a effetto di «villaggio globale», formulata nel 1962 al termine di una lunga evoluzione ideologica.

Nella sua prima opera, *The Mechanical Bride. Folklore of Industrial Man* (1951), McLuhan adotta, per lo studio della cultura di massa, il tipo di angolazione critica che gli ha insegnato F. R. Leavis, lo studioso di letteratura del quale ha seguito i corsi durante i tre anni che ha passato al Trinity College di Cambridge, dal 1935 al 1938. (22) Adattando la tecnica classica dell'interpretazione dei testi alla pubblicità americana, McLuhan mette in luce i presupposti di ordine sociale, economico e politico che si nascondono dietro ogni messaggio. La novità è che, per smascherare la pubblicità, egli adotta la maschera della parodia.

Nei due libri successivi, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico* (*The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, 1962) e *Gli strumenti del comunicare* (*The Understanding Media*, 1964), McLuhan accantona la critica del testo per volgersi contro l'élite intellettuale, la quale, con la sua messa in causa del progresso industriale, si è resa colpevole di passatismo. Per uno di quei giochi di prestigio di cui a volte si vale la storia, tocca dunque a questo specialista della letteratura elisabettiana e giacobita, autore di una tesi di dottorato su Thomas Nashe ed ex allievo di uno studioso ostile alla cultura mediatica, promuovere l'ingresso delle nuove scienze della

comunicazione nel mondo del pensiero tecnologico! Sotto la sua penna, le tesi critiche di Kropotkin, Geddes e Mumford - ai quali McLuhan chiaramente s'ispira - circa l'industrialismo e le possibilità offerte dall'elettricità per la rivitalizzazione della «comunità umana» risultano prive della forza corrosiva che il pensiero utopico aveva loro trasmesso. (23) Resta un guscio vuoto, destinato a ospitare un determinismo tecnologico che McLuhan, in Gli strumenti del comunicare, traduce in questi termini: «L'elettricità non decentra ma centralizza. E come la differenza tra la rete ferroviaria e quella elettrica, la prima richiede importanti nodi e grandi centri urbani, mentre l'energia elettrica, disponibile nelle case coloniche come negli uffici direttivi dei massimi complessi, fa sì che ogni luogo possa costituire un centro e non richieda vasti conglomerati». (24) Non c'è più traccia di quel mondo segregato dalle ingiustizie sociali che preoccupava i pensatori della transizione dall'età paleotecnologica a quella neotecnologica. Al suo e al loro posto, una ricomposizione indolore delle antinomie del mondo, simboleggiata dal «villaggio globale».

Il profetismo tecnologico di McLuhan trae la sua fonte d'ispirazione teorica dalla Chiesa. Il sociologo canadese non si stanca di ripetere che il grande terremoto che ha sconvolto il corpo della comunità e l'ha ridotta a questo punto ha avuto luogo nel Medioevo. Se la Chiesa è stata allora smembrata, se si è perduta quell'unità mitica che era riuscita a instaurare, la colpa è dell'innovazione tecnica. La cultura medievale, fondata sul manoscritto, è implosa per effetto della rivoluzione di Gutenberg, la quale ha spazzato via uno stile di vita in comune per sostituirlo con una comunità di massa in cui ognuno è potuto divenire lettore e in cui la lettura è divenuta un'esperienza privata. La cultura dell'occhio imposta dalla stampa non costituisce infatti una forza unificante. Porta alla frammentazione. Mentre uno degli aspetti inediti dell'«era elettrica» è che, instaurando una «rete globale», un'«interdipendenza globale», permette alla «grande famiglia umana» di ripristinare l'elemento coesivo della vita del villaggio» e di porre fine alla «frammentazione». «La nuova cultura dell'elettricità torna a dare una base tribale alle nostre vite», osserva nel 1962 McLuhan coniando, in La galassia Gutenberg, l'espressione «villaggio globale». Il libro, in Francia, sarà stampato sei anni dopo da una casa editrice specializzata nella pubblicazione di messali e testi religiosi. (25)

McLuhan si è convertito alla religione cattolica all'età di

venticinque anni. E, pur con discrezione, non ha mai cessato di professare la propria fede: «È tutto nel Vangelo: basta trovare la sintonia giusta», affermava in una conversazione con Pierre Babin, religioso, ricercatore del Centro mondiale per la ricerca scientifica e suo collaboratore. «La fede di McLuhan è un tutto indivisibile che ha modellato e ispirato il suo pensiero e la sua esistenza», conferma Derrick de Kerckhove, direttore del programma Marshall McLuhan all'Università di Toronto. (26) L'inventore del «villaggio globale» si sarebbe certamente riconosciuto nella definizione di trascendenza comunicazionale data da Pierre Babin: «La rivelazione della comunicazione? È la rivelazione della comunione fraterna di tutti gli uomini con Dio in Cristo. Il test di tale rivelazione in noi? Sta nel fatto che bruciamo dal desiderio di realizzare l'unità fondamentale del genere umano e di correggere tutte le distorsioni della comunione tra gli uomini. Abbiamo a cuore lo stesso sogno della Santa Alleanza, in modo però diverso dal Medioevo». (27)

L'ideatore del «villaggio globale» richiama le precoci intuizioni del teologo gesuita e paleontologo Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), inventore della nozione di «planetarizzazione», o «raggruppamento dell'Umanità», introdotta in *Il fenomeno umano* (*Le phénomène humain*), scritto negli anni 1938-40 e rimaneggiato nel 1947-48. (28) In *La galassia Gutenberg* McLuhan fa riferimento non meno di nove volte all'opera maggiore del pensatore della «totalità cosmica» e lancia la nozione di «villaggio globale» citandone appunto un brano: «Ora, nella misura in cui, per effetto di tale pressione, e grazie alla loro permeabilità psichica, gli elementi umani rientravano sempre più gli uni negli altri, il loro spirito (misteriosa coincidenza) si accendeva per effetto della vicinanza. E come dilatati su se stessi, essi estendevano via via il loro raggio d'influenza su una Terra che, per questo stesso fenomeno, finiva per trovarsi sempre più contratta in se stessa. Che cosa vediamo prodursi, infatti, nel parossismo moderno? Lo abbiamo già fatto notare più volte. Con le recenti scoperte della ferrovia, dell'automobile, dell'aereo, l'influenza psichica di ognuno, un tempo ridotta a pochi chilometri, si estende ora a centinaia di leghe. Di più: grazie al prodigioso evento biologico rappresentato dalle onde elettromagnetiche, ognuno si trova ormai (in senso attivo e passivo) simultaneamente sintonizzato con la totalità del mare e dei continenti - coestensivo alla Terra». (29) Per Teilhard de Chardin, «oggi, sull'intera

superficie della Noosfera, il cristianesimo rappresenta l'unica corrente di pensiero abbastanza audace e abbastanza progressiva per abbracciare praticamente ed efficacemente il mondo con un gesto completo, e indefinitamente perfettibile, in cui la fede e la speranza si consumano in una carità». (30)

Meno trascendentale è il modo in cui il massmediologo ha poi utilizzato, negli esempi pratici, la nozione che lo ha reso celebre.

Nel 1968, in *Guerra e pace nel villaggio globale* (War and Peace in the Global Village), scritto in collaborazione con il fotografo Quentin Fiore, la guerra del Vietnam, prima guerra in diretta televisiva, gli serve da pretesto per dimostrare come l'immagine elettronica possa fare la storia. Il conflitto arriva senza mediazione alcuna agli spettatori americani sistemati nel loro living room. La rapidità della comunicazione istantanea permette loro di partecipare direttamente alle azioni. Ma la tecnologia elettronica non annulla soltanto la separazione tra civili e militari, diminuendo così le possibilità di conflitto: grazie ad essa, «tutte le aree non industrializzate, come la Cina, l'India e l'Africa, avanzano di gran carriera verso il progresso». (31) Sta per instaurarsi un «autentico comunismo planetario», molto più autentico di quello magnificato dai cosiddetti regimi comunisti. Nel 1974 McLuhan fa risalire la vera rivoluzione dell'informazione al 17 ottobre 1957, data del lancio dello Sputnik. «In questo giorno, - scrive, - il pianeta è divenuto un teatro globale, un teatro dove non ci sono più spettatori ma solamente attori.

Sulla navicella spaziale Terra non ci sono più passeggeri, ciascuno è membro dell'equipaggio. E tali fatti non si presentano come ideali ma come realtà immediate». (32) A scomparire, con la tecnoutopia ecumenica, è, invero, la complessità delle culture e delle società nelle quali si elaborano gli usi sociali dei messaggi e dei mezzi di comunicazione.

Quanto alla macchina diplomatica del Vaticano, la Chiesa di Roma farà il suo ingresso sulla scena mediatico-politica solo alla fine degli anni Settanta, impegnandosi risolutamente nella «lotta tra la concezione religiosa del mondo e la concezione agnostica o atea», per citare un passo del discorso pronunciato il 2 ottobre 1979 davanti all'assemblea dell'Onu da colui che sarà il campione di questa lotta contro i regimi totalitari dell'Est: il polacco Karol Wojtila, eletto papa il 16 ottobre 1978. A monte della strategia di Giovanni Paolo II, una

visione nostalgica della storia, che, facendo del cristianesimo il comune vincolo europeo, ispira la nuova missione di «evangelizzazione» della Chiesa, destinata a culminare nella riconciliazione tra l'Est e l'Ovest dell'Europa, dall'Atlantico agli Urali e dal Baltico al Mediterraneo. Dopo la caduta del Muro di Berlino, la parola d'ordine della «ricristianizzazione» s'identificherà con la «planetarizzazione», l'estensione a tutto il pianeta di una nuova Controriforma, in un mondo giudicato troppo secolarizzato.

6. Il fu-imperialismo: la geopolitica della società globale.

Nessun dubbio. Le chiavi politiche per capire la fede nel globale sono da ricercare non già nell'opera dell'idealista Marshall McLuhan, che recita piuttosto il ruolo dell'apprendista stregone, quanto in quella di Zbigniew Brzezinski, autore di *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era* (1969), la cui traduzione francese appare l'anno successivo nella collana «Liberté de l'esprit» di Raymond Aron con il titolo *La révolution technétronique*.

È grazie a questo esperto di problemi del comunismo della Columbia University che la geopolitica comincia a ripensare lo scontro tra i due blocchi alla luce della rivoluzione tecnotronica, frutto della convergenza tecnologica. Le definizioni di «società postindustriale» e «villaggio globale» non gli sembrano più adatte ad esprimere la radicale transizione «tra le due età». Come la società industriale non è stata battezzata società postagricola, così non sembra opportuno a Brzezinski definire postindustriale la società del futuro. La nozione di «villaggio globale», a sua volta, è stata inficiata dalla realtà delle cose: la nuova società globale, infatti, non coincide per nulla con un ritorno all'intimità delle comunità di villaggio, se mai con l'immersione nell'anonimato delle grandi megalopoli.

Non di «villaggio globale» si dovrà parlare, bensì di «città globale».

Le argomentazioni centrali della tesi di Brzezinski sono le seguenti: l'unificazione del mondo ha subito, per effetto dell'ampliamento delle reti d'informazione e di comunicazione, una particolare accelerazione; le reti modificano i dati relativi alla politica

dei rapporti internazionali; in conseguenza del ruolo sempre più strategico svolto dal controllo dei dispositivi dell'informazione e della cultura nella definizione di «potenza mondiale», la «diplomazia della forza» è destinata a lasciare il posto alla «diplomazia delle reti»; l'unico paese che, per il suo potere d'influenza, merita per ora il nome di «società globale» sono gli Stati Uniti, in quanto «comunicano più di qualsiasi altra società» (sono il punto di partenza e di arrivo di più del 65 per cento delle comunicazioni mondiali); per questa sua maturità, la società americana è divenuta la società-faro che illumina il cammino delle altre nazioni. Il che significa, in termini politici, che ormai non si può più parlare di «imperialismo culturale» degli Stati Uniti nei confronti del resto del 352 mondo - tema che mobilita in questo momento una quantità di teorie e movimenti contrari all'egemonia americana -, per il semplice fatto che la loro industria culturale e i loro modelli di organizzazione sono divenuti di per sé universali: quello che gli Stati Uniti propongono è un «modello globale di modernità», uno schema di comportamento e di valori destinato ad essere imitato su tutto il pianeta.

La «società globale», quindi, non sarà che l'estrapolazione dell'archetipo nato e cresciuto oltre Atlantico. Solo a partire da tali premesse potrà elaborarsi una «nuova coscienza planetaria» che superi «tradizioni culturali fortemente radicate, religioni dalle salde fondamenta e ben precise identità nazionali», e affermarsi una «nuova unità mondiale» che sappia trovare la «struttura, il consenso e l'armonia su cui poggiare». (33) Dopo aver dimostrato la vanificazione dei rapporti di forza imperiali e l'avvento spontaneo dei modelli culturali della pax americana, Brzezinski collega il tutto alla tesi della «fine delle ideologie». Di fatto, il suo libro può essere letto come il coronamento dell'intero dibattito geopolitico sulla «fine delle ideologie» iniziato con il Congresso di Milano del 1955.

Un capitolo, del resto, è significativamente intitolato Idee e ideali al di là delle ideologie. E il motivo conduttore è che la rivoluzione tecnotronica rende illusoria ogni velleità di rivoluzione politica. Il ricercatore della Columbia University ne è assolutamente convinto. Al punto da proclamare che, dati gli eccezionali progressi compiuti dai media moderni, la «soluzione al problema di far ascoltare simultaneamente uno stesso conferenziere agli studenti della Columbia University e a quelli dell'Università di Teheran è solo una questione di

tempo». E pensare che dieci anni dopo, la rivoluzione dei mullah avrebbe rovesciato la dittatura dello scià e la nuova repubblica islamica avrebbe chiuso le frontiere al «Grande Satana»!

La fine degli anni Sessanta conclude un'epoca. La tecnoutopia si è ormai stabilmente insediata nei palazzi del potere. La sequenza ininterrotta delle formule a effetto, messe in circolazione senza una preventiva verifica, accompagna l'ascesa altrettanto ininterrotta delle tecnologie dell'informazione, intese come strumenti di unificazione del pianeta. Nel 1970, con *Lo choc del futuro* (*Future Shock*), l'americano Alvin Toffler diventa il primo di una lunga serie di consulenti che colgono nella prospettiva sociale che si annuncia l'occasione di un ritorno economico vantaggioso e propongono pertanto una «teoria coerente dell'avvenire», un «metodo» di convivenza con la «nuova società». Dopo aver vagliato, come tutti, le formule elaborate negli ultimi anni, Toffler si concentra su quella di «società super-industriale», più idonea delle altre, secondo lui, a «definire una società complessa, dal ritmo celere, basata su una tecnologia estremamente progredita e su un sistema di valori post-materialista» (34) In un capitolo intitolato *Affrontando il domani*, egli propone la «celebrazione mondiale della conquista dello spazio» in termini che evocano il programma positivista di Auguste Comte: «Man mano che il tempo libero aumenta, abbiamo il modo di introdurre nuovi punti di stabilità e nuovi rituali nella società, come ad esempio nuove vacanze, nuovi festeggiamenti e giochi.

Questi meccanismi potrebbero non soltanto fornire uno sfondo di continuità nella vita quotidiana, ma servire a integrare la società, a proteggerla, in una certa misura, dall'impatto disgregatore della super-industrializzazione. Potremmo, ad esempio, creare giorni festivi per onorare Galileo o Mozart, Einstein o Cézanne. Potremmo creare celebrazioni mondiali della conquista dello spazio esterno da parte dell'uomo. Già sin d'ora, il susseguirsi di lanci spaziali e di recuperi di capsule sta incominciando ad assumere una sorta di andamento rituale e drammatico [...]. Regularizzando eventi di questo genere e intensificando di molto gli aspetti spettacolari che li circondano, potremmo inserirli nella struttura rituale della nuova società e avvalercene come punti di riferimento temporale tali da preservare l'equilibrio mentale. Senza dubbio, il 20 luglio, il giorno in cui l'astronauta Armstrong fece "un piccolo passo per l'uomo, un grande balzo per l'umanità", dovrebbe essere scelto come ricorrenza mondiale

per celebrare l'unità dell'uomo». (35)

NOTE

1 dyer, *The Weapon* cit., p. 224.

2 Cfr. f. a. von Hayek, *The Road to Serfdom*, University of Chicago Press, Chicago (111.) 1945, nuova ed. Art Paperbacks, London 1986; e k. popper, *The Open Society and its Enemies*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1950 [trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1974].

3 Cfr. e. shils, *The End of Ideology?*, in «Encounter», V (novembre 1955), n. 5, pp. 52-58.

4 Cfr. d. bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, The Free Press, New York 1960; e s. m. lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*, Doubleday & Co., New York 1960.

5 Cfr. r. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calman-Lévy, Paris 1955 [trad. it. *L'oppio degli intellettuali*, Cappelli, Bologna 1958, nuova ed. Ideazione, Roma 1998].

6 j.-p. Sartre, *La responsabilité des écrivains*, in *Les conférences* cit., pp. 57 e 72.

7 Ibid., p. 73.

8 Cfr. j. burnham, *The Managerial Revolution: What is happening in the World*, cap. XII, John Day Co., New York 1941, nuova ed. Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1960.

9 Cfr. p. f. drucker, *Il grande cambiamento*, Sperling & Kupfer, Milano 1996 [trad. it. *Managing in a Time of Great Change*, Talley books, New York 1995].

11 Cfr. h. kahn e a. wiener, *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-three Years*, Hudson Institute, Croton-on-Hudson (N.Y.) 1967.

12 Cfr. n. wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948), The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1985.

13 a. macleish, *The Image of Victory*, in h. w. weigert e v. stefansson (a cura di), *Compass of the World: A Symposium of Political Geography*, George G. Harrap, London 1942, citato in cosgrove, *Contested Global Visions* cit., p. 286.

14 p. L. dengler, *Education Towards Global Thinking*, in «Der

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Globusfreund», 1962, n. 11, pp. 91-95, citato ibid., p. 281.

15 Cfr. d. cosgrove, *Contested Global Visions* cit., p. 278.

16 MACLEISH, *The Image* cit., ibid., p. 283.

17 Nord/Sud e Est/Ovest [N. d. T.].

18 e. rothe, *La conquête de l'espace dans le temps du pouvoir*, in «Internationale situationniste», n. 12, settembre 1969, rist. in *Internationale situationniste* cit., p. 649.

19 r. barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957, pp. 173-74 [trad. it. *Miti d'oggi*, di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1974, pp. 172-73].

20 Ibid., p. 231 [trad. it., p. 224].

21 Ibid., p. 173 [trad. it., p. 173].

22 Cfr. h. m. mcluhan, *The Mechanical Bride. Folklore of Industrial Man*, Vanguard Press, New York 1951.

23 Cfr. j. w. carey, *McLuhan and Mumford: The Roots of Modern Media Analysts*, in «*Journal of Communication*», XXXI (1981), n. 3.

24 h. m. mcluhan, *The Understanding Media*, Ark Paperbacks, London 1964, p. 78

[trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 42].

25 Cfr. h. m. mcluhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, The Toronto University Press, Toronto 1962 [trad. it. *La galassia Gutenberg Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 1976; 1^a ed. fr. *La galaxie Gutenberg*, Marne, Paris 1967].

26 d. de kerckhove, *La foi en l'Eglise de Marshall McLuhan*, in «*Communication et Language*», 1990, n. 85.

28 p. babin, *L'ère de la communication. Reflexion chrétienne*, Le Centurion, Paris 1986.

29 Cfr. p. teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1955 [trad. it. *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano 1961].

30 h. m. mcluhan, *La galaxie Gutenberg*, vol. I, Gallimard, Paris 1977, pp. 73-74. " teilhard de Chardin, *Le phénomène* cit., pp. 299-300.

31 h. m. mcluhan e q. fiore, *War and Peace in the Global Village*, Bantam, New York 1968, p. 124 [trad. it. *Guerra e pace nel villaggio globale*, di T. Stanley rivista da M. Venerato e S. Bissi, Apogeo, Milano 1995, p. 127].

32 h. m. mcluhan, *At the Moment of Sputnik the Planet Becamea Global Theaterin Which There Are No spectators But Only Actors*, in «*Journal of Communication*», XXIV (1974), n. 1, p. 50.

33 z. brzezinski, *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, Viking Press, New York 1969 [trad. fr. *La révolution technétronique*, Calmann-Levy, Paris 1970, pp. 87-91].

34 toffler, *Lo choc del futuro*, trad. it. di B. Oddera, Rizzoli, Milano 1972, p. 484, nota 23.

35 Ibid., p. 392.

Capitolo tredicesimo

Lo spettro multinazionale

Per più di un quarto di secolo, la griglia della polarizzazione Est/Ovest ha fatto della geopolitica l'artefice dell'ordine e del disordine mondiali. L'arresto, alla soglia degli anni Settanta, del circolo virtuoso della crescita, accelera il «ritorno del rimosso» delle rappresentazioni geoeconomiche del pianeta. Le prime considerazioni sull'affermazione dell'economia globale determinano le nuove strategie d'integrazione interna e di espansione planetaria adottate da un'avanguardia costituita dalle imprese cosiddette multinazionali. Il campo semantico - a livello ancora embrionale - della globalizzazione si costruisce in alternativa ai movimenti di contestazione generalizzata dei comportamenti delle suddette imprese.

La nozione di progresso lineare e cumulativo fa acqua da tutte le parti.

Le democrazie occidentali si interrogano sulla «governabilità». Per uscire dalla crisi - una crisi di ordine strutturale -, si fa appello all'informatica, vista come l'arma fondamentale per riaffermare la volontà collettiva e la ripresa di un'economia ormai vittima delle pressioni esterne. Nel Terzo mondo il fallimento delle strategie di sviluppo riporta alla luce il problema dei rapporti tra modernità e specificità culturale. La problematica della diseguaglianza degli scambi e della regolazione dei flussi di comunicazione è al centro dell'attenzione delle istituzioni internazionali.

Riaffiora il timore dell'omologazione dei modelli di vita sotto l'egemonia di un macrosistema tecnoeconomico, nel Nord come nel Sud del mondo.

1. La città globale.

All'inizio degli anni Settanta i teorici del management hanno già le idee chiare sulla ricomposizione in atto tra i protagonisti dell'economia planetaria. Peter Drucker parla di discontinuity per definire quel tipo di mutazione che comporta l'accesso a una nuova era, a suo avviso caratterizzata dal global shopping center e prefigurata dalle reti di produzione e distribuzione dell'Ibm. (1) Nei discorsi di una élite imprenditoriale che si definisce appartenente al club dei world manager comincia a emergere l'appellativo di «impresa globale». E la nuova definizione entra in concorrenza con quella di «impresa multinazionale», coniata negli anni Sessanta dai medesimi ambienti industriali per connotare la moltiplicazione delle filiali all'estero e differenziarla da «impresa internazionale», vocabolo che, dalla fine dell'Ottocento, designava essenzialmente imprese o ditte esportatrici.

Balzano in primo piano i professionisti della consulenza, stimolati dall'ottica globale a elaborare un diverso modello di approccio e di soluzione dei problemi nazionali. Un esempio di questo nuovo «posizionamento». Poco dopo il terremoto politico del maggio '68, l'ufficio programmazione di un ministero francese commissionava a Howard V. Perlmutter e Hasan Ozbekhan, responsabili del programma di ricerche sulle istituzioni finanziarie mondiali alla Wharton School, uno studio mirato sulle possibilità di Parigi di diventare una global city, o un world center, uno snodo nel global industrial system degli anni Novanta. In uno dei loro scenari, i due futurologi raccomandano all'amministrazione francese di fare di tutto per «denazionalizzare» la città, per renderla cioè «meno francese», e correggere l'«immagine xenofoba ed etnocentrica che essa proietta all'esterno [...]». Nella città globale del futuro, infatti, nessuno deve sentirsi straniero». E consigliano di accompagnare il cambiamento con degli interventi a effetto. Oltre al miglioramento di un sistema di telecomunicazioni difettoso, nel decalogo delle misure proposte dai due esperti occupa un posto di rilievo la «globalizzazione degli eventi culturali» - ad esempio l'organizzazione di «festival rock sovranazionali» - quale antidoto a una «cultura esageratamente nazionale e a volte francamente nazionalista». Altra componente essenziale dello scenario della global city: una «University of the World». Collegata al «mondo reale», dunque legata al mondo delle «imprese globali», l'Università dovrebbe costituire un

«centro di apprendimento davvero non nazionale, il cui scopo principale sarebbe quello di ricercare e insegnare come sviluppare le risorse globali - industriali, commerciali, agricole, sociali e culturali». Dotata di un corso di studi di livello mondiale, l'Università dovrebbe essere anche in grado di diffondere le proprie lezioni per televisione. (2) A leggere una simile proposta, si capisce meglio perché i politologi americani hanno parlato ironicamente, nella prima metà degli anni Settanta, di *globaloney* - traducibile con «globaleria» - per designare la proliferazione di un lessico funzionale al mondo delle megaimprese.

Il linguaggio dei due esperti fa indubbiamente sussultare. Il fatto è che proprio attraverso sistemi empirici di questo tipo la semantica del globale si è a poco a poco affermata, nel corso degli anni Settanta, come figura obbligata del discorso manageriale sul futuro del mondo. E sarebbe inutile cercare di precisare quando questo è avvenuto. La nozione si perde nella vaghezza dei contorni e degli sfondi, e si definisce solo se rapportata all'altra componente dell'antinomia che le è sottesa: il concetto di nazionale. Insomma, «globale» è tutto ciò che libera l'economia e la società dagli impacci creati dallo Stato-nazione, quel «mostro» (Drucker dixit) che genera il nazionalismo e impedisce il pieno sviluppo della razionalità di mercato. «Cittadine di tutti i luoghi e di nessuno», le imprese globali aspirano a concretizzare nei fatti questa sovranazionalità, rimasta troppo a lungo vittima delle speculazioni della filosofia o della letteratura.

I loro slogan sono manifesti: «For the Benefit of Mankind» (General Electric Aerospace Group); «Itt at the Service of Men and Nations». Il secondo è inciso a lettere d'oro nella hall del grattacielo della Itt di New York sotto un mosaico raffigurante un angelo custode che abbraccia i due emisferi. E le multinazionali mettono tanto più in mostra la propria vocazione umanitaria in quanto la fine della corsa spaziale comporta una massiccia riconversione dei grandi programmi aerospaziali e informatici - con le loro innovazioni tecnologiche cresciute all'ombra del complesso militar-industriale - in direzione del sociale. Intorno al 1974 la Itt abbina al precedente un altro slogan: «The Best Ideas are the Ideas that Help People. Itt».

2. Gli agenti dell'ubiquità mercantile.

Appena dischiuso, il linguaggio globale lascia trasparire quale mistificazione si nasconda dietro la missione civilizzatrice che i giganti dell'economia si autoassegnano. Uno dei momenti forti di denuncia di tale mistificazione è sicuramente l'esperimento di governo socialista in Cile tra il 1970 e il 1973. «I mercanti non hanno patria. La terra in cui vivono non rappresenta per loro una radice o un vincolo.

Quello che a loro interessa è avere un posto in cui ricavare profitti. Questa frase non è mia, è di Jefferson... Il mio paese è in mano a forze che agiscono nell'ombra, senza bandiere visibili, ma munite di armi potenti e appostate nei punti strategici più diversi». (3) Sono parole pronunciate dal presidente Salvador Allende (1908-73) nel dicembre 1972 - in occasione della terza sessione della Conferenza dell'Onu per il commercio e lo sviluppo -, e che denunciano gli aggressori: l'Itt (International Telegraph and Telephone), la Kennecott Copper Corporation e le banche private straniere che hanno tagliato le loro linee di credito.

L'interdipendenza è giunta a un punto di non ritorno. L'esperienza del regime di Unidad Popular in Cile rivela che, per uno Stato-nazione preso nella rete complessa delle interazioni e delle transazioni internazionali, è illusorio immaginare una via di cambiamento sociale fuori dalle strade battute dell'economia mondializzata. Il Cile della dittatura instaurata nel settembre 1973, in seguito al colpo di stato perpetrato dal generale Augusto Pinochet, avrà il triste privilegio di servire da laboratorio a grandezza naturale del modello neoliberista di integrazione nell'ordine globale.

Il giudizio sull'atteggiamento dei nuovi soggetti del capitalismo mondiale nei confronti del regime popolare cileno è implicito, secondo molti, nell'interrogativo che si pongono gli esperti dell'Onu: è corretto continuare a definirle «multinazionali»? La prova dei fatti dimostra che esse prendono una decisione piuttosto che un'altra in base al puro interesse personale, quali che siano i vantaggi o gli svantaggi per le nazioni che le ospitano, essendo ogni filiale niente più che il segmento di una rete globale. La scelta del termine «transnazionali» sembra rendere meglio l'idea di imprese che obbediscono a un modello di gestione concentrato su un mercatomondo. La collusione che si è creata tra la Itt e la Cia nei tre anni dell'esperienza cilena aiuta inoltre a

ricordare come queste «transnazionali» continuo sempre su un appoggio ben preciso nel loro paese d'origine.

Nel 1975, incoraggiato dalle due sessioni del Tribunale Russell II sulla destituzione del presidente Allende e la dittatura politica nei paesi dell'America latina, lo scrittore argentino Julio Cortázar pubblica in Messico un breve racconto illustrato da un fumetto e intitolato *Fantomas contra los vampiros multinacionales. Una utopía realizable*. (4) Ostacoli alla programmazione, ipoteche sull'indipendenza nazionale: anche l'Europa sperimenta il rischio dell'invadenza delle multinazionali. La loro irresistibile ascesa suscita apprensione. In un'intervista al settimanale «Business Week» (ottobre 1972), J.-J. Servan-Schreiber, direttore di «L'Express», analizza i mutamenti intervenuti dalla pubblicazione, cinque anni prima, del suo best seller *La sfida americana* (*Le défi américain*). Il giornalista ritiene a questo punto che, se la «sfida» esiste, «non sia più interamente americana». Siamo infatti di fronte, oggi, a una «sfida delle società multinazionali alla sovranità politica dei singoli paesi».

È dunque compito degli Stati Uniti e dell'Europa, conclude Servan-Schreiber, rispondere insieme a questa sfida, non per smantellare le multinazionali - che devono continuare a operare in quanto fattore di progresso -, ma per sottometterle a una serie di regole internazionali - sempre che non sia «l'opinione pubblica dei vari paesi a ribellarsi al loro strapotere». (5) Nel settembre 1973 gli esperti del Piano di programmazione si allarmano per la penetrazione americana nell'industria elettronica francese e segnalano che il problema «non è tanto l'indice elevato degli investimenti stranieri in Francia quanto lo squilibrio di fondo, legato alla scarsa diffusione delle industrie elettroniche francesi all'estero». (6) Nello stesso mese, il programma comune della sinistra francese annuncia: «Ogni investimento straniero dovrà rappresentare un vantaggio per l'economia francese (nuova tecnologia e capacità produttiva), e rispettare le condizioni fissate dal Piano». (7) Nel mese di novembre, la Gran Bretagna è posta sul banco degli accusati perché deterrebbe il record europeo in fatto di penetrazione delle imprese straniere, per due terzi americane. Nel 1974 esce il primo romanzo francese sullo spettro delle multinazionali, *L'imprécateur*, dello scrittore - iscritto al Partito socialista - René-Victor Pilhes, (8) nella cui fiction, che evoca il colpo di stato cileno, le multinazionali vengono efficacemente raffigurate come un'idra.

Un'indagine, diretta da J.-M. Cotteret, su come la stampa francese presenti in questo periodo le multinazionali, rivela che i termini più usati per qualificarle sono: corruzione, imperialismo, abuso, colonialismo, profitti. (9) Nel novembre 1973 la Commissione europea prende posizione.

Constatando che è venuto il momento di far cessare le «profonde preoccupazioni» suscitate dal «crescente intervento delle multinazionali nella vita economica, sociale o politica dei paesi in cui esse operano», Bruxelles indirizza ai Nove una comunicazione che individua tutta una serie di azioni mirate a contrastare questo nuovo strapotere. In altre parole, non si tratta di «ostacolare l'evoluzione di un fenomeno i cui vantaggi economici e sociali sono sotto gli occhi di tutti», quanto piuttosto di «salvaguardare la Comunità, mediante un inquadramento giuridico appropriato, dai loro possibili effetti nocivi». In particolare fissando regole precise sulla concentrazione dei capitali e «una precisa deontologia circa i modi di indennizzo delle imprese». (10) Si cerca di fare in modo che il decennio nutra maggiore fiducia nelle possibilità di una regolazione sovranazionale.

3. Ingovernabilità delle democrazie occidentali.

Gli anni Settanta si compiono sotto il segno del paradosso. Da un lato, l'offensiva a tutto campo delle grandi unità del capitale transnazionale; dall'altro, la crisi di fiducia nel modello di crescita dell'economia mondiale che esse rappresentano. Il grande movimento di liberalizzazione del commercio mondiale, avviato dal 1948 grazie a una crescita economica quasi continua e generale, risulta rallentato dalla tentazione di ripiegamento delle economie nazionali su se stesse. Dicembre 1971: fine della convertibilità in oro del dollaro - decisa unilateralmente dal presidente Richard Nixon -, crollo del sistema monetario internazionale e crisi degli organismi finanziari di controllo istituiti dall'Onu a Bretton Woods alla fine della Seconda guerra mondiale. 1974: liberalizzazione generalizzata dei movimenti di capitale negli Stati Uniti, preludio alla totale instabilità monetaria e a un'economia finanziaria puramente speculativa scissa dall'economia reale. 1973-74: atto di forza dei paesi produttori di petrolio riuniti

nell'Opec, con il rincaro dei prezzi del greggio importato.

1974: dialogo Nord-Sud e dichiarazione dell'Onu sul Nuovo ordine economico mondiale, pressioni esercitate dai paesi rappresentanti del Terzo mondo (il gruppo dei 77) per ottenere un cambiamento a loro favorevole delle regole del gioco internazionali. 1974-77: stagnazione della produzione internazionale nelle economie avanzate, per le quali il problema maggiore è uscire dalla più grave recessione verificatasi dagli anni Trenta in poi.

Nel luglio 1973 David Rockefeller, presidente della Chase Manhattan Bank, promuove la Commissione trilaterale. Composta da più di duecento personalità appartenenti agli ambienti intellettuali, politici e finanziari di Nordamerica, Europa occidentale e Giappone, questo vero stato maggiore della crisi si dà per obiettivo l'organizzazione di un nuovo consenso tra i partner delle tre aree del «trialogo» (che è anche il titolo scelto dalla Commissione per la propria rivista). Nel 1975, sulla governabilità delle democrazie occidentali in ciascuna delle aree geografiche della «triade», si pubblica un rapporto commissionato a un gruppo di esperti comprendente il francese Michel Crozier, l'americano Samuel P. Huntington e il giapponese Joji Watanuki. La nota introduttiva all'importante documento rivela quanto profondo sia il senso di smarrimento. È firmata da Zbigniew Brzezinski, nominato direttore a tempo pieno della Trilaterale. «La democrazia è in crisi? È la domanda che si pongono, in modo più o meno urgente, sia i principali capi di Stato del mondo occidentale, sia gli editorialisti e i ricercatori, sia la gente comune, a giudicare dai sondaggi d'opinione. Da questo punto di vista, il clima di oggi è abbastanza simile a quello che regnava negli anni Venti, quando le riflessioni di Oswald Spengler sul Tramonto dell' Occidente avevano raccolto un'indiscussa popolarità. Un pessimismo al quale oggi fanno eco, con evidente soddisfazione (schaden/reude), molti osservatori comunisti, indotti a diagnosticare con crescente sicurezza la "crisi generale del capitalismo" e a trovarvi la conferma delle proprie teorie». (11) Parole che contraddicono le profezie del Brzezinski fine anni Sessanta sul radioso avvenire di un'umanità riconciliata grazie alla «rivoluzione tecnotronica».

La diagnosi di Crozier, Huntington e Watanuki non fa che confermare il senso di sgomento: «Le democrazie occidentali sono ingovernabili. I fattori di destabilizzazione si moltiplicano. In economia, le parole d'ordine sono diventate: ripiegamento e austerità». Non si

tratta di una semplice crisi «congiunturale», bensì di una crisi «strutturale», di una crisi cioè che colpisce la forma stessa della società industriale. E i tre autori sono completamente d'accordo nell'individuazione dei fattori di destabilizzazione: «Più un sistema è democratico, più è esposto a rischi intrinseci. In anni recenti, il funzionamento della democrazia sembra aver prodotto un'eclisse dei mezzi tradizionali di controllo sociale, una delegittimazione dell'autorità politica e delle altre forme di autorità, nonché un sovraccarico dei compiti assegnati al governo, compiti che eccedono la sua capacità di svolgerli». (12) Tra le emergenze che i tre autori ritengono essere all'origine della crisi occupano un posto di rilievo le prerogative che si sono attribuite gli intellettuali di opposizione. «Una sfida importante è quella lanciata dagli intellettuali e dai gruppi loro legati, i quali proclamano il proprio disgusto per la corruzione, il materialismo, l'inefficacia della democrazia e la subalternità dei governi democratici al capitalismo monopolistico». (13) La potenziale sfida che essi rappresentano viene assimilata dai tre autori a quella costituita in passato dalle «cricche aristocratiche, dai movimenti fascisti e dai partiti comunisti». L'atteggiamento di questi intellettuali value oriented contrasta con quello del numero crescente di intellettuali tecnocrati e policy oriented. Altra causa fondamentale di disintegrazione dei mezzi di controllo sociale: i media. Nella parte del rapporto riservata agli Stati Uniti, Samuel P. Huntington vede nel comportamento critico del dispositivo mediatico durante la guerra del Vietnam una deriva pericolosa per il destino della vita democratica. Per cui la via d'uscita dalla crisi proposta dal politologo di Harvard è tutta improntata al binomio law and order: «Siamo giunti ad ammettere che esistono limiti alla crescita economica. Come esistono limiti tendenzialmente auspicabili all'estensione indefinita della democrazia politica». (14) McLuhan - sarà bene ricordarlo - ricavava ben altro insegnamento dalla guerra del Vietnam, prendendo a pretesto questa prima guerra in diretta televisiva per inneggiare alla trasparenza del «villaggio globale».

Pietra angolare del modello di riorganizzazione economica e sociale del pianeta è il progetto di una Community of developed nations (Comunità delle nazioni sviluppate) che adotti come principio d'azione l'«internazionalismo liberale». L'aspetto inedito di tale prospettiva sta nel fatto che, contrariamente all'atlantismo dei presidenti Eisenhower, Kennedy e Johnson, essa mira a coinvolgere il Giappone e prevede

l'ulteriore eventuale coinvolgimento di tutti gli altri paesi «avanzati», compresi quelli comunisti. Nel 1976 la commemorazione del bicentenario dell'Indipendenza degli Stati Uniti offre al politologo Harlan Cleveland l'occasione per redigere una Dichiarazione d'indipendenza che fa propria la visione trilaterale di un nuovo ordine mondiale politico-economico. (15) Nel 1978 il progetto trilaterale trova nel presidente James Carter un difensore ideale. Uno dei temi della sua campagna elettorale non è la necessità di sostituire la Balance of Power Politici con la World Order Politics? Una volta eletto, Carter nomina Brzezinski consigliere personale per la sicurezza nazionale. Anche se il maggior contributo dell'amministrazione Carter al ristabilimento di un nuovo ordine mondiale sotto il segno dell'«internazionalismo liberale» consisterà, più che nell'applicazione della visione trilateralista alla politica estera, nell'applicazione di un modello di deregulation interna - già iniziata sotto la presidenza di Gerald Ford - ai settori più diversi dell'economia, dalle compagnie aeree ai trasporti ferroviari e stradali, dalla distribuzione del gas alle telecomunicazioni. Il vero effetto-shock del nuovo assetto giuridico, condizione irrinunciabile alla globalizzazione delle reti, si farà sentire, su scala mondiale, solo negli anni Ottanta, e porterà la comunità dei world manager ai posti di comando del pianeta.

4. Ibm o la «glaciale felicità delle multinazionali».

Se c'è un simbolo delle multinazionali che, nel decennio dei Settanta, condensa in sé sia le nuove forme di potere flessibile, sia il rischio per le libertà pubbliche, sia l'attacco alla sovranità nazionale, è sicuramente quello dell'«impero Ibm», la società nella quale Peter Drucker vedeva la prefigurazione del global shopping center del terzo millennio. Quando nel 1971 appare la traduzione francese dell'opera dell'americano W. H. Rodgers *Think. A Biography of the Watsons and Ibm*, l'editore decide di reintonarla *L'empire Ibm*. (16) L'esplicita focalizzazione su questa multinazionale è proporzionale alla sua visibilità. Se la data di battesimo - Ibm sta per International Business Machine - è il 1924, la fondazione risale infatti al 1896, agli anni dell'invenzione delle prime macchine calcolatrici. Archetipo del

corporatum americanum, l'azienda incarna la multinazionale dei glorious Thirties, gli anni Trenta inebriati dalla fede in un progresso esponenziale.

Tre decenni nel corso dei quali l'afflusso dei contratti di ricerca e sviluppo rilasciati dal Pentagono e dalla Nasa ha consentito il decollo dell'industria informatica. Ribattezzata all'inizio degli anni Settanta Ibm World Trade Corporation, la società non smette di professare con forza la propria fede nella missione profetica delle sue attività di mercato su scala planetaria:

«World Peace Through World Trade», è il suo motto. Controllando il 70 per cento del mercato dei computer, può vantarsi, all'epoca, di realizzare la metà del suo volume d'affari all'estero. Per gli strateghi delle politiche industriali, Ibm World Trade Corporation è il gigante che «tesse la tela» e, ciò facendo, minaccia di «omologare» il mondo. Un ex direttore delle vendite non scrive forse sulla rivista «Les Temps modernes» (ottobre 1975) che si sta assistendo all'«instaurazione di una nuova dittatura»? (17) Impresa sfuggente, il suo apparato produttivo potrebbe resistere a qualunque tentativo di nazionalizzazione. Essendo ogni fabbrica, ogni laboratorio, solo il frammento di un mosaico che ricopre il mondo intero, la mano del nuovo proprietario sarebbe condannata a richiudersi sul vuoto.

Il quartier generale di Armonk, negli Stati Uniti, è l'unico a possedere la chiave di lettura dell'insieme.

Con un anticipo di circa vent'anni sull'«esplosione dell'informazione», il gigante informatico consacra attraverso i propri messaggi promozionali, e rende perciò credibile, non già una storia a venire bensì una realtà presente di cui si vuole artefice e padrone.

Emblema della nuova «era dell'informazione», Ibm ne diviene anche il cantore: «La storia dell'umanità è generalmente distinta in tre età, i cui nomi riflettono le fasi di sviluppo attraverso le quali è passata: l'età della pietra, l'età del bronzo, l'età del ferro, e così via, fino ad arrivare all'età industriale, che ha posto le fondamenta della nostra moderna società. Oggi, è opinione comune e sempre più diffusa che si sia entrati in una nuova era, una fase postindustriale in cui è divenuta decisiva la capacità di utilizzo dell'informazione, non solo per la produzione dei beni ma soprattutto per gli sforzi tendenti a migliorare la qualità della vita. Questa nuova era viene ormai generalmente definita era dell'informazione». (18) Sono anni in cui plana su Ibm il fantasma

orwelliano. Banco di prova del neocapitalismo organizzativo, la società modifica l'immagine tradizionale dell'idea di controllo sociale. «La libertà è schiavitù», si leggeva in 1984.

In Ibm, chi aderisce alla «regola del gioco» trasferisce spontaneamente su di sé le regole del sistema: «Egli diventa il soggetto del suo stesso assoggettamento». Questo «sistema socio-mentale di occultamento delle contraddizioni sociali e psicologiche», chiamato a dare coesione all'impresa ipermoderna Tltx (in realtà Ibm) e, per il suo tramite, all'intera società neocapitalista, viene analizzato nel 1979 da un gruppo di ricercatori diretto da Max Pagès in un'opera intitolata *L'emprise de l'organisation*. L'originalità del loro percorso metodologico sta nel fatto che, per coinvolgere il personale della multinazionale, sono state elaborate «tecniche non verbali, per così dire corporee, che consentano di recepire l'immaginario collettivo, vale a dire le angosce e i desideri vissuti dagli individui nel loro rapporto con le istituzioni, con gli "oggetti collettivi" del loro investimento psichico». (19) Finalizzato a questo effetto, un seminario dal titolo *Io e Tltx* lasciava libero corso alla «teatralizzazione dell'inconscio». In sostanza: a quale conclusione arriva il gruppo di ricercatori diretto da Pagès, pronto a dedicare l'edizione originale del libro «a tutti coloro che rifiutano di sacrificare la loro vita alla glaciale felicità delle multinazionali»?

L'analisi della pratica organizzativa di Tltx spazza via quelle ingenue raffigurazioni del potere che si immaginano prerogativa dei singoli o di gruppi di persone. Essa rivela piuttosto un'ubiquità dei fenomeni di potere, tendenti ad articolarsi in una serialità di manifestazioni legate le une alle altre. Il potere diviene «sistema», inscritto in un quadruplice registro di coordinate: economico, politico, ideologico e psicologico. Impossibile rinchiuderlo in un'unica sfera di determinazioni.

La peculiarità dell'impresa ipermoderna è infatti l'estensione spettacolare del potere dalla sfera economica alle altre tre sfere, politica, ideologica e psicologica. È l'attuazione sistematica di tecniche di governo a distanza: governo per mezzo di regole al posto del comando personale, autonomia controllata, dialettica centralizzazione/decentralizzazione (dove la decentralizzazione crescente opera nel quadro di un'accresciuta centralizzazione a livello di regole e strategie). È lo sviluppo di un'ideologia d'impresa (corporate culture) ad uso esterno e interno, e di pratiche concrete che la rafforzino,

soprattutto nel campo delle politiche del personale. È, in definitiva, l'orchestrazione di un certo numero di strumenti in modo da favorire l'identificazione con l'organizzazione, l'interiorizzazione dei suoi obiettivi e dei suoi valori. L'identificazione con l'organizzazione sostituisce l'identificazione personale con i capi dell'impresa classica. La struttura inconscia dominante non è più il rapporto con il padre, ma una dipendenza di tipo materno.

L'organizzazione funziona al tempo stesso come «macchina d'angoscia» (per il suo potere oggettivo, per lo stato di dipendenza in cui l'individuo viene a trovarsi di fronte ad essa, per il suo onnipresente sistema di controllo), e come «macchina di piacere»: essa offre all'individuo tipi di piacere, principalmente sadomasochistici (conquista mondiale dei mercati, scavalco dei colleghi negli avanzamenti di carriera, vittoria su se stessi nell'inseguimento di un ideale irraggiungibile), pienamente conformi alla sua logica ed efficaci contro l'angoscia che la «macchina» inevitabilmente mobilita. È una problematica in sintonia con le analisi sulla sorveglianza basata sul dispositivo «panoptico» che Michel Foucault ha sviluppato nel 1975 in *Sorvegliare e punire* (*Surveiller et punir*). Si passa dal governo basato su ordini, obblighi o divieti al governo basato su un sistema di regole, procedure, tecniche. All'adesione al capo subentra la logica disciplinare. Microtecnologia di assoggettamento, il potere s'insinua ovunque. (20)

Fuori dalle mura manageriali, Ibm è, per i suoi detrattori, l'azienda che converte il progresso tecnologico in una minaccia per le libertà, l'incarnazione della «società di controllo», la società della «macchina morbida» (*soft machine*), tutte espressioni create da William S. Burroughs.

Fantasma della scheda magnetica - passaporto, carta d'identità, patente, tessera sanitaria, ecc. - che collega un unico codice di identificazione a un complesso di terminali dove sono memorizzati i dati personali di ognuno, Ibm 3750 veste i panni virtuali del «poliziotto onnipresente», di quel dispositivo di sorveglianza dei cittadini che favorisce l'instaurazione del «nuovo ordine interno dal volto umano» richiesto dal ridispiegamento del nuovo ordine mondiale. Del resto, l'azienda stessa non manca di offrire ai suoi numerosi critici occasioni per attaccarla.

Le brochure pubblicitarie, presentando Ibm 3750 come il sistema informatico ideale per la razionalizzazione organizzativa di grandi

imprese e istituzioni, trasmettono un tipo d'immagine perfettamente rispondente all'ideologia della sicurezza. Come leggere altrimenti questo "promo" che decanta le virtù di Ibm 3750? «Le sue molteplici funzioni ne fanno il centro nervoso di una rete telefonica divenuta polivalente... Per le infrastrutture di una medesima regione, tutte le informazioni indicanti chi è entrato o uscito, in quale fabbrica della società, da quale porta e a quale ora, sono disponibili per un successivo trattamento via computer...

Inoltre - ed ecco un ulteriore mezzo per accrescere le funzioni relative alla sicurezza - sulla console di Ibm 3750 le regole di accesso sono modificabili all'istante. Così come è possibile autorizzare o meno a una determinata persona l'accesso a determinate zone per un determinato tempo». (21) Si pensi, in un paese come la Francia, alle fughe di notizie che hanno mandato a monte, nel 1974, il progetto del ministero degli Interni - nome in codice «Safari» («Système automatisé pour les fichiers administratifs et le répertoire des individus») - della schedatura informatizzata di tutti i cittadini francesi, tendente a istituire un unico codice di identificazione (il numero d'iscrizione di ciascun cittadino alla Sécurité sociale) per ogni schedario o repertorio pubblico, in particolare della polizia. E si avrà qualche ragionevole motivazione della caduta d'immagine subita in quegli anni dall'informatica e dalla sua azienda-simbolo. Le rivelazioni circa il suddetto progetto di controllo sociale - opera di alcuni poliziotti megalomani - legittimeranno tra l'altro, nel 1978, la votazione della legge «Informatica e libertà» e la creazione di una commissione nazionale omonima (Cnil, Commission National Informatique et Libertés) incaricata di farla rispettare. (22)

5. Uscire dalla crisi:

«Controllare la rete per controllare il proprio destino».

«L'informatizzazione crescente della società è al cuore di questa crisi. Essa può aggravarla, o contribuire a risolverla. A seconda della politica in cui s'inscriverà, l'informatizzazione potrà portare il meglio o il peggio. I suoi effetti non sono automatici né fatali: essi dipenderanno dal modo in cui si svilupperanno, negli anni a venire, i rapporti tra Stato

e società civile». (23) Inizia così il rapporto *L'informatisation de la société* redatto nel 1978 da due alti funzionari dell'ispettorato alle Finanze, Simon Nora e Alain Mine, su richiesta del presidente Valéry Giscard d'Estaing.

Negli anni Settanta gli strateghi delle politiche industriali nazionali continuano ancora a credere nel ruolo del Welfare - magari in una variante più consona al futuro tecnologico -, e nell'uscita dalla persistente «crisi di civiltà». Una crisi che gli autori del rapporto raccontano facendo ricorso a metafore organicistiche legate alla tradizione sansimoniana, la cui fede nel potere redentore della «rete» trova qui il suo sigillo definitivo.

Nel loro documento ufficiale sulla «rivoluzione informatica» Nora e Mine affrontano il problema dell'«internazionale delle telecomunicazioni» e della nuova «materia di sovranità» rappresentata dal controllo della rete «telematica», neologismo appositamente creato per designare la nuova parentela tra telecomunicazioni e informatica. In mancanza di una «risposta corretta a queste sfide gravi e nuove», avvertono Nora e Mine, si produrrà una «dipendenza gravida di conseguenze», la più visibile delle quali sarà l'«alienazione del sapere» attraverso l'informazione trasmessa alle banche dati: «Lasciare ad altri, vale a dire alle banche dati americane, il compito di organizzare questa "memoria collettiva", contentandosi della possibilità di attingervi, equivale ad accettare un'alienazione culturale. (24) [...] L'internazionalizzazione delle poste in gioco» è tale da escludere qualsiasi soluzione ispirata al «gallicanismo economico»: «L'indipendenza sarebbe vana, e facile da aggirare come un'inutile linea Maginot, se non si appoggiasse su un'alleanza internazionale avente gli stessi obiettivi». (25) Nella ricerca di un'alleanza industriale non si presentano molte alternative. Per evitare che la «strapotenza dell'Ibm squilibri il gioco imponendo i modi e i tempi dell'informatizzazione», il potere pubblico dovrà negoziare con essa, tanto più che la ditta americana ha annunciato l'intenzione di trascendere il campo dell'informatica e di «trasmettere voci, immagini e dati» via satellite.

Per cui Nora e Mine valutano le possibilità di una tale concertazione. In una sezione intitolata *La trasformazione della sfida Ibm* essi scrivono:

«Paradossalmente, il successo dell'Ibm e la sua scelta di un nuovo campo di sviluppo danno agli Stati l'occasione di porsi come

interlocutori di questa società su un terreno sul quale sono, se lo vogliono, un po' meno disarmati. Finché produceva e vendeva delle macchine l'Ibm aveva dei clienti e alcuni (pochi) rivali.

Come padrona di reti la società assumerà una dimensione che trascende la sfera propriamente industriale: essa parteciperà, che lo voglia o no, al dominio del pianeta. Essa ha in effetti tutto per diventare uno dei grandi sistemi mondiali di regolazione. Alcuni di questi sono stati o sono portatori di una escatologia che senza sosta tenta di riaggiustare secondo le circostanze i suoi meccanismi operativi: così la Chiesa cattolica e l'Internazionale comunista. Ciascuno può constatare, o vive direttamente oggi, le difficoltà di questi continui riaggiustamenti. Partendo da una situazione opposta l'Ibm sembra chiamata a diventare a sua volta uno dei grandi attori mondiali. Essa ne ha fin d'ora la struttura. Può darsi che essa intuisca le opportunità che potranno venirgliene sul piano commerciale ma senza dubbio non ne misura le difficoltà politiche.

L'ampiezza del suo successo costringerà prima o poi la società a considerare sotto una nuova luce l'ambiente che la circonda. Ma questo darà agli Stati l'occasione per aprire con l'Ibm un dialogo su basi nuove». (26) Ogni carenza del potere pubblico «creerebbe un vuoto che verrebbe rapidamente colmato dal dinamismo spontaneo dell'azienda». Ora, controllare la rete impone che la sua struttura sia «concepita in un'ottica di servizio pubblico». I due autori esortano perciò gli Stati a «dar vita a questo fronte unito di interlocutori pubblici», l'unico adatto a garantire ad ogni nazione «un margine sufficiente per la realizzazione dei suoi "progetti di società"». (27) Un «progetto di società» per un «nuovo tipo di crescita»: è questo l'obiettivo centrale del rapporto Nora-Mine. Il mutamento tecnologico non deve solo continuare ad alimentare il circolo virtuoso dei guadagni di produttività degli ultimi decenni: deve anche porre rimedio alla perdita di consenso sociale. La «rivoluzione informatica» richiede modelli più flessibili di gestione della volontà collettiva. Proprio perché è chiamata a «incidere sul sistema nervoso delle organizzazioni e dell'intera società» e, per questa via, a mettere fine a «un accentramento - criticato pubblicamente ma segretamente desiderato - che dura da secoli». A essere messa in discussione, «a lungo termine, sarà una divisione elitaria dei poteri: vale a dire, in ultima analisi, delle conoscenze e delle memorie». In che modo? Socializzando l'informazione, ossia allargando la partecipazione.

«Socializzare l'informazione significa dunque mettere in funzione i meccanismi che permettono di gestire e di armonizzare i vincoli e le libertà, il progetto "regale" e le aspirazioni dei gruppi autonomi.

Significa favorire la formalizzazione dei dati in base ai quali la strategia centrale e i desideri della periferia possono trovare un accordo: quell'accordo grazie al quale Società e Stato non solo si tollerano ma contribuiscono alla reciproca realizzazione». (28) La massiccia informatizzazione della società si appresta a «creare una nuova "rete" attraverso la quale ogni comunità omogenea potrà comunicare con i suoi simili e con il centro»: «Gli scambi verbali, con i loro rituali, equilibravano il villaggio. Gli scambi informatizzati, con i loro codici, devono ricreare un'"agorà informazionale" commisurata alle dimensioni della società moderna. Così si formeranno progressivamente degli accordi, dei compromessi, che esprimeranno un consenso capace di investire collettività sempre più vaste, prospettive sempre più lontane». (29)

Altro contributo a ciò che ha tutte le caratteristiche di una rivelazione in un paese che ha impiegato molto tempo a prendere coscienza dei nuovi modelli dell'«internazionalizzazione culturale»: nel 1980 appare un altro rapporto ufficiale sull'avvenire delle relazioni culturali con l'estero, redatto - questa volta su richiesta del ministero degli Esteri - da Jacques Rigaud.

Quest'altro grand commis dello Stato è preoccupato del «passaggio a vuoto dell'influenza culturale della Francia» e traccia un bilancio impietoso di un apparato diplomatico e di un'industria culturale «eccessivamente rivolti verso il mercato interno», restii a riconoscere l'interdipendenza delle culture e a trarre dall'«emergente civiltà dell'universale» tutte le conseguenze necessarie per elaborare una strategia. «Un paese come la Francia, - spiega Rigaud, - dovrebbe essere sensibile più di altri al tema dell'interdipendenza, proprio perché la sua cultura ha molto dato e molto ricevuto... Ma purtroppo non è così. Saremmo persino tentati di dire che la Francia si allontana a grandi passi dalla propria tradizione di internazionalismo culturale: il nostro atteggiamento nei confronti delle culture vicine o affini [...] è sovente paternalista, o ironico; nei confronti delle culture lontane, sorpassato e sempre più indifferente; e in certi settori, soprattutto quelli scientifici, ci rassegnaremo volentieri ad arrenderci e a sottometterci all'influenza americana. Ci ripieghiamo sul nostro territorio credendo di illuminare

ancora il mondo. Ma le relazioni culturali con l'estero soffrono di questi atteggiamenti incuranti o altezzosi... Non è più possibile concepire tali relazioni in termini di diffusione della nostra cultura; deve trattarsi di scambi reciprocamente fruttuosi tra la nostra cultura e quella degli altri». (30)

6. La sfida mondiale.

Nel 1980, contro l'autoritarismo e il fallimento delle strategie di sviluppo, Jean-Jacques Servan-Schreiber propone, in *Le défi mondial*, pubblicato contemporaneamente in una ventina di lingue, il ricorso massiccio alla microinformatica in modo da consentire al Terzo mondo di "saltare" le fasi dell'industrializzazione classica e avvicinarsi, nello spazio di una generazione, al livello dei paesi industrializzati. Grazie al suo potenziale di decentralizzazione, la telematica sbloccherà i meccanismi di concentrazione che ostacolano lo sviluppo. Il «computer a piedi nudi» è l'immagine-simbolo della simbiosi tra il sottosviluppato e il provvidenziale strumento del suo riscatto. Dotato di un terminale collegato alla rete mondiale delle informazioni, ogni villaggio, con a capo un comitato di tre persone - un agronomo, un medico e un educatore si trasformerà in un centro decisionale, emancipandosi così dalla burocrazia di Stato. Per accedere a una simile rivoluzione non occorrerà «saper scrivere», in quanto il computer rappresenta in qualche modo un ritorno alla «cultura orale», affine alle pratiche culturali del Terzo mondo. Inutile dire che le ricadute sociali della universalizzazione dell'informatica saranno incommensurabili.

Una delle più importanti sarà la scomparsa del problema del sovrappopolamento del pianeta. Cambiando la natura del lavoro, «si registrerà una diminuzione delle nascite, poiché i bambini non avranno più quel valore fisico di scambio in nome del quale se ne moltiplica il numero». (31)

Il contenuto del libro di Jean-Jacques Servan-Schreiber deve essere letto come un'eco delle tesi sul futuro della società esposte da Alvin Toffler nel suo best seller *La terza ondata* (*The Third Wave*), apparso nel 1979. Il futurologo americano vi preconizza che i «frangenti» della «terza ondata di cambiamento della storia [...] si

avventeranno sulle nostre vite con la forza di un maremoto».

Divenute «obsolete e sclerotizzate», le economie e le istituzioni della «seconda ondata», caratterizzata dall'industrializzazione, stanno per essere soppiantate dalle forze indomite della coppia nuovi valori/nuove tecnologie. Lo Stato-nazione sta per essere smantellato e diventare un «pericoloso anacronismo». Sta per nascere una «coscienza cosmica», promossa dai nuovi attori della nuova economia mondiale, un'economia la cui ideologia «non è né il laissez-faire né il marxismo, ma l'universalismo: l'idea che il nazionalismo sia obsoleto». (32) «Ciò che sembra stia emergendo non è né un futuro dominato dalla grande azienda né un governo mondiale, ma un sistema molto più complesso simile all'organizzazione a matrice». (33) Saranno rimessi in discussione i rapporti di forza «Anziché una o poche burocrazie mondiali a forma di piramide, si stanno formando delle reti o matrici che collegano tra loro differenti tipi di organizzazioni con interessi comuni», spiega poco dopo l'Autore [N. d. T.]. e i privilegi delle élite. Il «supermercato ideologico, con i suoi simulacri religiosi e i suoi orpelli avviliti», lascerà il posto a una nuova filosofia positiva, che restaurerà la razionalità tecnica.

Demassificazione, eliminazione dell'isolamento, fine della passività, pluralismo degli stili di vita: l'individuo avrà tutto da guadagnare, comunque viva la propria esistenza. L'unica categoria lasciata in piedi dal prospettivismo di Toffler - in quanto unico criterio di giudizio atto a valutare il futuro del pianeta - è quella che passa attraverso l'antinomia antichi/moderni, attori del «grande scontro di domani». «Il principale conflitto politico, - insiste Toffler, - non è più tra il ricco e il povero, tra i gruppi etnici dominanti e quelli vessati, e nemmeno tra capitalisti e comunisti. Oggi la lotta decisiva è fra chi tenta di puntellare e mantenere la società industriale e chi è pronto a progredire al di là di essa». (34) Trascinato dalla sua visione «meteorologica» di una storia «a ondate», Toffler considera ad esempio la disoccupazione un problema inerente alla «seconda ondata» e non alla terza. E ServanSchreiber gli tiene dietro, anche se sfiora la caricatura quando vuole replicare ai suoi molti detrattori:

«Mi hanno rimproverato di perder tempo a cercare di vendere computer ai negri (sic). Ebbene, da un punto di vista puramente egoistico e strettamente economico, queste persone non si rendono conto che, se davvero ci riuscissimo, tuteleremmo i posti di lavoro nel

nostro paese. E se agli africani aggiungete gli indiani, i cinesi, gli arabi, i contadini dell'America latina, allora vi garantisco che il problema della disoccupazione sarebbe risolto, essendoci più lavoro di quanto ne potrebbero fornire i paesi industrializzati». (35) L'irriducibile etnocentrismo dell'epoca induceva ancora a considerare il «Terzo mondo» come una massa omogenea.

7. Polemiche sullo scambio ineguale.

Nell'aprile 1975, la disfatta in Vietnam della massima potenza tecnologica mondiale dimostra l'ineluttabilità di quella liberazione dei popoli annunciata vent'anni prima dal pandit Nehru e da Sukarno alla Conferenza di Bandung. Parteggiando per il più debole dei contendenti, la gioventù europea e americana trova ancora una volta, attorno alla guerra del Vietnam, quell'unanimità che "proietta" nel Terzo mondo la somma dei desideri giovanili di cambiare il mondo e la vita. Sono questi «dannati della terra» (Frantz Fanon), con tutte le speranze di cui sono investiti, a diventare l'emblema della contestazione studentesca dei campus della California nel '66-67 e del maggio '68, anno dell'escalation americana in Vietnam, con i ritratti di Ho Chi Minh e Che Guevara levati in alto come altrettante icone. Nel 1965 il rivoluzionario cubano-argentino non ha scosso il movimento comunista internazionale condannando il dogmatismo del «realismo socialista»? Non ha restituito un senso all'ideale dell'«uomo nuovo»?

Non ha condannato la visione lineare del progresso propria della vulgata socialista? «I cambiamenti sono gradualisti e tutt'altro che coerenti; ci sono periodi di accelerazione e altri di pausa, o anche di regresso», ha ricordato ai burocrati che avevano salutato l'avvento delle democrazie popolari come la realizzazione finale della storia. (36)

Nel gennaio 1968 l'ombra del guerrigliero heroico, assassinato tre mesi prima dai militari boliviani in combutta con la Cia, si proietta sul Congresso culturale dell'Avana, dove si sono dati appuntamento molti intellettuali "impegnati" di tutti i continenti per denunciare l'imperialismo culturale degli Stati Uniti. È anzi proprio in questo clima di mobilitazione militante che nasce la nozione di «imperialismo culturale», attorno alla quale si focalizzeranno nel decennio successivo

non poche analisi e iniziative volte a mettere in questione lo scambio ineguale tra Nord e Sud.

Una nozione asimmetrica rispetto all'ortodossia marxista-leninista, che, a forza di invocare la priorità della struttura economica, non ha fatto che rimandare all'infinito la problematica della cultura e del cambiamento culturale nella lotta politica e nella costruzione della nuova società.

Contagiato dall'entusiasmo serpeggiante al Congresso dell'Avana, Julio Cortázar lancia una frase-slogan: «Ogni intellettuale appartiene al Terzo mondo!» Un entusiasmo di breve durata, però. Nel 1971, prendendo spunto dalla censura esercitata dal regime castrista contro lo scrittore Heberto Padilla, si consuma, proprio sulla questione della libertà creativa, la rottura degli intellettuali francesi ed europei nei confronti della rivoluzione cubana. Prima della fine del decennio, il genocidio cambogiano compiuto dai khmer rossi, il crollo del mito della rivoluzione culturale cinese, l'espansionismo territoriale di Hanoi e le derive autoritarie delle ex colonie "liberate" mettono la parola fine alla rappresentazione escatologica del Terzo mondo.

Di fatto, gli anni Settanta possono essere interpretati come il decennio che da un lato ha visto la realizzazione del patto di solidarietà sottoscritto a Bandung e dall'altro ha assistito al suo canto del cigno. Un Terzo mondo apparentemente unitario svolge infatti un ruolo da protagonista nelle interazioni e transazioni internazionali: pochi settori sfuggono alla morsa della sua critica e in tutti gli organismi che contano delle Nazioni Unite tiene testa al sistema delle multinazionali. In sede di Nuovo Ordine mondiale mette a segno il negoziato sul trasferimento delle tecnologie. In sede di Unione Internazionale delle Telecomunicazioni (Iut) combatte una dura battaglia contro la spartizione "leonina" delle frequenze della radiodiffusione, monopolizzata fin dai primi del secolo dalle grandi potenze. In sede Unicef (Fondo Internazionale delle Nazioni Unite per l'Infanzia) e Oms (Organizzazione Mondiale della Sanità), cerca di arginare l'impatto negativo dei modelli consumistici indotti dalle strategie di marketing e di promozione messe a punto dai grandi gruppi agroalimentari e farmaceutici. L'idea di regolamentare le attività dei giganti dell'economia mondiale diventa talmente ovvia che la sede centrale dell'Onu si dota di un Centro studi sulle multinazionali e gli affida il compito di tracciarne una mappa settore per settore, mentre si va

generalizzando l'adozione di regole di condotta ufficiali e valide per tutti. (37) Una misura alla quale le grandi imprese non tarderanno a rispondere elaborando dei propri codici di autoregolazione corporativa.

In sede Unesco, gli strateghi della comunicazione/modernizzazione cadono in disgrazia. L'organismo è sempre più assorbito dal Nuovo Ordine Mondiale dell'Informazione e della Comunicazione (Nomic), una sigla nata ufficialmente alla Conferenza dei paesi non allineati tenutasi ad Algeri nel 1973. Un Nuovo Ordine la cui affermazione viene scandita dalle successive Conferenze sulle politiche nazionali della comunicazione organizzate dall'Unesco a San José de Costa Rica (1976) e a Kuala Lumpur (1979). La dichiarazione finale della Conferenza dei non allineati di New Delhi (1976) ne riassume bene lo spirito: «L'attuale circolazione delle informazioni globali è contrassegnata da gravi insufficienze e squilibri. I mezzi di comunicazione sono concentrati nelle mani di pochi paesi. Gli altri sono ridotti ad essere solamente dei ricettori passivi delle informazioni diffuse da determinati centri. Tale situazione perpetua le condizioni di dipendenza e di dominio proprie dell'età coloniale [...], I popoli del mondo, nella loro stragrande maggioranza, sono ridotti a conoscersi l'un l'altro e a conoscere se stessi solo grazie alla mediazione delle grandi agenzie di stampa». (38)

Focalizzato all'inizio sulle grandi agenzie di stampa, il dossier per il riequilibrio dei flussi si è progressivamente allargato all'insieme delle strutture del «potere transnazionale della comunicazione», mettendo in discussione la strategia stessa dei grandi gruppi della «società dell'informazione», i quali, solo negli Stati Uniti, concentrano nelle proprie mani il 53 per cento della massa salariale e il 40 per cento del prodotto nazionale lordo e della forza-lavoro. (39) La risposta americana è dunque direttamente proporzionale all'importanza della posta in gioco. Anche se, all'epoca, sono pochi i commenti stampa che si prendono la briga di indicare origini e conseguenze della concentrazione mediatica in atto.

L'accento viene fatto cadere in primo luogo sulla minaccia che un potenziale «controllo di stato» sui flussi comporterebbe per l'avvenire della libertà di stampa. Sommando i risultati della Conferenza di New Delhi con le misure eccezionali prese l'anno prima da Indirà Gandhi, l'«Economist» del 3 luglio 1976 non esita a scrivere: «Lo stato di

emergenza proclamato in India un anno fa ha convinto la signora Gandhi di aver dato al mondo una lezione oggettiva sul modo di rendere innocua una stampa troppo indipendente. Ma questo stato di emergenza ha accresciuto il suo risentimento contro la stampa occidentale che, a dispetto delle espulsioni e delle restrizioni, si è mantenuta fortemente critica verso gli attentati commessi dalla signora Gandhi contro la democrazia. Al che l'India ha risposto assumendo la leadership dei paesi non allineati per istituire quello che potremmo chiamare un "nuovo ordine dell'informazione"». L'articolo dell'«Economist» recava un titolo suggestivo: Press Gang.

Hearst jr, nipote di William Randolph Hearst, vede letteralmente rosso in occasione della Conferenza sulle politiche nazionali della comunicazione nei paesi dell'America Latina, convocata dall'Unesco in Costa Rica nel 1976: «La minaccia che oggi pesa sulla stampa libera è potenzialmente di portata mondiale, ed esiste una vasta cospirazione internazionale fomentata dall'Unesco, organismo antidemocratico agli ordini di Mosca e operante a Parigi sotto la bandiera dell'Onu [...]. Noi americani che comprendiamo la grande importanza di una stampa libera [...] non ci capacitiamo del fatto che tre quarti del mondo siano isolati da noi dal black-out delle notizie [...]. La strumentalizzazione marxista del giornalismo ha finito per unire i piccoli paesi in via di sviluppo, quelli della sinistra radicale e quelli che professano un'ideologia di destra». (40) Una virulenza, questa di Hearst jr, pari solo a quella dimostrata nel 1941 dal nonno William Randolph contro il cineasta Orson Welles - che lo aveva preso a modello per Quarto potere -, pubblicamente accusato di essere un agente di Mosca (e, per giunta, un omosessuale). I giornali del gruppo Hearst, guarda caso, si mostravano molto meno pronti a condannare gli attentati alla libertà di stampa e gli assassini di giornalisti nelle dittature militari che si erano insediate con il proposito dichiarato di «estirpare il cancro marxista». Quanto alle lezioni sull'esercizio della libertà d'espressione, le sole delegazioni che, a San José de Costa Rica, avrebbero avuto i titoli per tenerle erano quelle provenienti dai pochi regimi democratici allora esistenti nel continente latinoamericano, decisi ad associare alle politiche nazionali dell'informazione i diversi esponenti della società civile organizzata.

Sappiamo come è andata a finire. Nato per favorire il dialogo Nord/Sud, il dibattito ha finito per inasprire il conflitto Est/Ovest.

Gli Stati Uniti hanno fatto leva sulla loro sacrosanta dottrina del

free flow of Information. L'Unione Sovietica, per legittimare una politica nazionale di blocco dei flussi dell'informazione internazionale, ha intercettato a proprio esclusivo vantaggio le rivendicazioni di autodeterminazione culturale del Terzo mondo. (41) Un «Terzo mondo» dalle componenti assai diverse, le cui diverse opzioni politiche, economiche e culturali sono venute clamorosamente alla luce. Se alcune delegazioni hanno tentato di far rientrare le loro rivendicazioni nella problematica più complessa del legame tra sviluppo, democrazia e dispositivo mediatico, altre hanno utilizzato la requisitoria a favore del Nuovo Ordine solo per cercare un capro espiatorio nei paesi stranieri e sentirsi così autorizzati a censurare la libertà di parola in casa propria. Il gap tecnologico ha poi fatto il resto. La scommessa era infatti quella di articolare gli interessi delle nazioni più povere del pianeta in fatto di audiovisivi con quelli dei paesi che già vivevano nell'era aerospaziale.

L'India, ad esempio, paese produttore di più di ottocento film l'anno, aveva estromesso l'Ibm e si era già dotata di una politica aerospaziale. Così come il Brasile, che stava riconquistando il proprio mercato informatico interno attraverso una strategia di alleanze con i rivali dell'Ibm e figurava tra i paesi televisivamente più forti e in grado di internazionalizzare i propri prodotti. (42) Per cui il governo americano non ebbe alcuna difficoltà a sfruttare le disparità esistenti facendo balenare, nel momento più acuto del confronto Nord/Sud (1977), un «piano Marshall delle comunicazioni», onde «facilitare l'accesso dei paesi in via di sviluppo alla tecnologia dei satelliti». Il progetto non ebbe seguito, ma il suo annuncio bastò a far riaffiorare la spaccatura tra i paesi pronti ad accettare a occhi chiusi la panacea tecnologica e i paesi più vigili, pronti a cogliere nel modello di comunicazione e di cultura proposto un modello di crescita che avrebbe aumentato il numero degli esclusi. Nel 1980 la Conferenza generale dell'Unesco svoltasi a Belgrado chiudeva il ciclo del Nuovo Ordine con un tormentato dibattito sul rapporto commissionato due anni prima dal direttore generale, il senegalese Amadou Mohtar M'Bow, a un'équipe internazionale per lo studio dei problemi della comunicazione presieduta da Sean McBride, premio Nobel per la pace nel 1974 e premio Lenin per la pace nel 1977, uno dei fondatori di Amnesty International. (43) Con l'esaurimento del flusso delle promesse istituzionali, non si è però esaurito il problema dello scambio ineguale, che appare anzi quanto mai attuale e pertinente.

La polarizzazione dei dibattiti dell'Unesco ha infatti determinato il disinteresse di molti paesi dell'emisfero Nord nei confronti dell'esigenza fondamentale, quella di una regolamentazione degli spazi riservati alla comunicazione mondiale. Il grido di allarme lanciato da alcuni governi dell'emisfero Sud riguardo all'espansionismo dei grandi network e delle reti multinazionali non ha trovato praticamente alcuna eco nelle autorità pubbliche dei grandi paesi industrializzati, in particolare quelli della Comunità Europea.

8. Think globally. Act locally.

Gli anni Settanta registrano anche l'irruzione dell'ecologismo, una cultura che, di colpo, assume una dimensione planetaria. Il 1972 rappresenta una data ufficiale importante: le Nazioni Unite organizzano a Stoccolma la prima Conferenza sull'ambiente. I partecipanti puntano il dito sul carattere distruttivo e diseguale del modello di sviluppo, e sulla necessità di ridefinire quest'ultimo a partire da un impiego delle risorse meno condizionato dall'eccesso dei consumi e dallo sfruttamento intensivo della natura.

I dibattiti sul futuro della biosfera e degli ecosistemi esprimono più e meglio di qualunque altro dibattito il carattere globale della posta in gioco nella contestazione del modello di sviluppo.

Anzi, è proprio in questa sede che prende corpo una concezione del «globale» affrancata dal «globalismo» delle multinazionali. Segno evidente di una presa di coscienza in atto: prima della fine del decennio, termini come «ambiente», «qualità della vita», «riciclaggio», «tecnologia dolce», «polluzione», «nocività» diventano d'uso corrente, in un clima di allarme creato dal disastro chimico di Seveso in Italia (1976), dal naufragio della superpetroliera Amoco Cadiz sulle coste della Bretagna (1978), dalla catastrofe nucleare di Three Mile Island negli Stati Uniti (1979) e dall'incidente del treno contenente prodotti chimici di Mississauga in Canada (1979). (44)

Tali «rischi tecnologici di primo grado», come sono stati battezzati, rilanciano, sulla scena internazionale, la presenza sempre più rilevante di gruppi di contestazione al sistema dominante, di cui

Greenpeace è sicuramente il rappresentante più emblematico.

Le tecniche operative di queste organizzazioni non governative (Ong) destabilizzano le grandi società, le quali, per ammissione degli stessi manager-strateghi della «comunicazione di crisi» (un settore professionale che nasce appunto in questo periodo), si danno come obiettivo la capacità di gestione dell'irrazionale all'interno dell'impresa e di valutazione dell'imprevedibile all'esterno della stessa. In una simile ingegneria della comunicazione, la visione cibernetica della nozione di crisi fa sì che quest'ultima tenda sempre più a integrarsi con il modello di funzionamento ordinario del sistema.

I quartieri generali delle multinazionali sono costretti a prendere lezioni di strategia dai loro avversari, magari facendo proprio il motto originario delle organizzazioni non governative: «Think globally. Act locally».

Citazione dal rapporto di un alto rappresentante della rete pubblicitaria dell'agenzia J. Walter Thompson, che incita i colleghi ad appropriarsi delle tecniche del nemico: «Dobbiamo fare attenzione a coloro che fanno pressioni sulle autorità regolatrici muovendosi in una prospettiva globale (e che propongono soluzioni di loro invenzione). Ho l'impressione che gli esperti di comunicazione abbiano qualcosa da imparare da loro. Il loro motto può riassumersi così: pensare globalmente; agire localmente [...]. La loro forza? L'abnegazione, il professionismo da dilettanti impegnati, rapporti strettissimi a livello sia nazionale che internazionale e scambi d'informazioni rapidissimi, buone relazioni con i media, battaglie popolari e che interessano il pubblico, assetto finanziario sempre più funzionale. Di più: la capacità di ispirare rispetto. Inoltre sono presenti a livello di base: attraverso laboratori, manuali ed elaborazioni di scenari d'intervento tali da far viaggiare con efficacia e celerità idee e iniziative». (45) 9. Ritorno alla cultura o la dignità come esigenza primaria.

A margine delle grandi istituzioni sono emerse, sempre negli anni Settanta, nuove forme di ridiscussione della nozione di sviluppo/progresso.

Ad esempio, la riflessione sull'identità culturale quale matrice di un «futuro alternativo» rispetto alle logiche centrifughe del globalismo.

Bilanci come quello che segue sono divenuti senso comune: « Gli approcci classici allo sviluppo hanno violato il primo principio della dignità umana, quello secondo il quale gli esseri umani, così come la

loro cultura, vanno trattati dal prossimo con il rispetto che è loro dovuto.

La maggioranza dei responsabili dello sviluppo non ha fatto altro che trattare le persone e le culture come meri strumenti della crescita economica o come variabili manipolabili a piacere per acquisire un determinato cambiamento in base a determinati obiettivi [...]. Ora, la grande maggioranza dei popoli del Terzo mondo ha radici culturali legate a particolari zone geografiche, una storia particolare, norme e valori particolari [...]. La rivendicazione della diversità culturale non significa né rifiuto di condividere una responsabilità globale né spirito campanilistico». (46)

È così che termini come dignidad, self respect, self confidence, self reliance sono divenuti dei punti di convergenza per un ampio movimento che abbraccia i temi dell'autogestione e della partecipazione del singolo cittadino allo sviluppo generale. Privilegiando la problematica dell'identità culturale, pensando la solidarietà a livello sia locale che nazionale o mondiale, questa nuova filosofia dello sviluppo autocentrico, ossia autonomo ma non autarchico, ha fatto riemergere una memoria storica sepolta, alimentata da una tradizione di teorici del binomio diversità/unità tutti originari del Terzo mondo: da Gandhi a Sri Aurobindo al brasiliano Paulo Freire. (47)

Anche sull'altro versante della linea di demarcazione dello «sviluppo», la cultura e il rapporto con l'Altro accelerano il processo storico. Nel 1971, nella prefazione al suo *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (1530-1570)*, Nathan Wachtel faceva notare fino a quale punto «la storiografia occidentale avesse eletto l'Europa a centro di riferimento in rapporto al quale costruire la storia dell'umanità». Una tradizione di eurocentrismo viziata da condiscendenza che, denunciava l'etnografo, «vorrebbe vedere nell'acculturazione una sorta di salvezza per il gruppo dominato». (48) Wachtel si compiaceva del recente rovesciamento di prospettiva che, dopo la fine dell'egemonia europea nel Terzo mondo e i movimenti di decolonizzazione, aveva interessato il campo delle scienze sociali. Il titolo della sua opera era già di per sé un segnale del capovolgimento in corso. Nel 1965 lo storico messicano Miguel León-Portilla era stato meno fortunato del collega francese.

L'editore della traduzione francese della sua opera, pubblicata in spagnolo sei anni prima, aveva ritenuto opportuno modificare il titolo originale, *La vision de los vencidos. Relaciones indígenas de la*

Conquista, con l'insipido *Le crépuscule des Aztèques*!

L'aneddoto editoriale ha un valore esemplare. E proprio nel corso degli anni Settanta che ha avuto luogo quella correzione di prospettiva teorica che ha comportato la riabilitazione degli esclusi da una storia-progresso concepita fino a quel momento in senso lineare. Un cambio di visuale che Fernand Braudel e Lucien Febvre avevano anticipato nel 1948 in un numero divenuto antologico della rivista «*Annales*», dedicato non all'America latina bensì alle «*Americhe latine*», un continente «diverso» che fin dagli anni Trenta aveva ispirato ai fondatori della scuola delle «*Annales*» un modo differente di leggere e interpretare la formazione dell'economia-mondo europea. (49)

Nel 1980 il metodo euristico di Michel de Certeau (1925-86), etnologo del quotidiano avvezzo al lavoro sul terreno con équipe interdisciplinari locali, a Rio come a Salvador de Bahia o a Recife, in Cile come in Argentina, può essere visto come una definitiva conferma di quel cambio di prospettiva che consente di pensare il Sé a partire dall'esperienza dell'Altro. Nell'introduzione a *L'invenzione del quotidiano* (*L'invention du quotidien. L'Arts de faire*) Certeau scrive: «Molto tempo fa si è studiato, ad esempio, quale equivoco minasse dall'interno il "successo" dei colonizzatori spagnoli fra le etnie indiane: sottomessi e persino consenzienti, spesso questi indios trasformavano le azioni rituali, le rappresentazioni o le leggi loro imposte in qualcosa di diverso da quello che i conquistatori credevano di ottenere attraverso di esse; le sovvertivano non già respingendole o cambiandole, bensì usandole a loro modo per fini e in funzione di riferimenti estranei al sistema al quale non potevano sottrarsi. Erano insomma altri, sia pure all'interno della colonizzazione che li "assimilava" esteriormente [...]. E la forza della loro differenza derivava dai modi di "consumo"». In questo importante libro, Certeau, rovesciando il determinismo strutturalista degli anni Sessanta ormai in declino, dà ampio spazio agli interrogativi sugli «usi» e i «fruitori» della cultura materiale: «In misura molto più sottile, - prosegue l'etnologo, - un equivoco analogo s'insinua nelle nostre società grazie all'uso che alcuni ambienti "popolari" fanno delle culture diffuse e imposte dalle "élite" produttrici di linguaggio». (50) Nel medesimo periodo, anche se su tutt'altro registro, anche JeanFrançois Lyotard, con la pubblicazione di *La condizione postmoderna* (*La condition postmoderne*, 1979), opera inizialmente concepita come ripensamento dello statuto dei saperi nel contesto

dell'informatizzazione delle società, introduce nuove prospettive di apertura all'Altro. La nozione di postmoderno si definisce in opposizione a un moderno in pieno sfacelo.

Secondo Lyotard, il mito della modernità-progresso si è rivelato incapace di realizzare la propria ambizione di universalità e totalità. La polverizzazione dei modelli razionali - il vero, la norma - che sta subendo il logos occidentale si traduce nella disgregazione dei «grandi miti» (tra cui quelli ispirati dalla tradizione giudaico-cristiana: i Lumi, il positivismo, il marxismo) di legittimazione dei modi di vivere in collettività. Ne consegue la perdita del potere d'attrazione un tempo esercitato dai «macrosoggetti»: gli Stati-nazione, i partiti, le istituzioni, ecc. Il postmoderno implica, secondo il filosofo, la dissoluzione degli ordini costituiti del mondo, e si profila quindi come un guadagno in fatto di tolleranza, pluralità, libertà. (51)

Negli anni Ottanta la scommessa postmoderna rivelerà tutta la sua ambiguità. Complice la disillusione di quegli anni, il tema della perpetuazione dei rapporti di subalternità tra dominante e dominato (o fruitore) dai quali dipende, in Michel de Certeau, la problematica delle tattiche di resistenza sociale e delle «reti dell'antidisciplina», subirà una progressiva rimozione. Da un lato si preferirà declinare il riconoscimento dell'Altro in termini di relativismo culturale. Dall'altro si minimizzerà il ruolo del collettivo a tutto vantaggio di un individuo teoricamente liberato dalle determinazioni sociali. Mentre tutto sta a indicare che l'interconnessione tra le reti, oltre a mettere fine alla vecchia centralità del potere, apre anche la strada a un modo nuovo di intendere gli «ordini costituiti» e i «macrosoggetti».

10. La «Carta della Comunicazione», ultima chimera di Stato?

«Esplorare gli ampi spazi aperti dalle tecnologie ai nostri sforzi comuni», raccomanda François Mitterrand ai capi di Stato dei sette grandi paesi industrializzati riuniti a Versailles nel giugno 1982, in un lungo rapporto sul tema Tecnologia, impiego e crescita.

E mette in guardia sia sul rischio di omologazione delle lingue e delle culture sia sull'aggravamento delle dipendenze e delle instabilità prodotte dalla concentrazione dei media e delle reti in poche mani. Il

presidente francese lancia l'idea di una «Carta della comunicazione», tesa a «favorire di comune accordo il dispiegamento delle diverse culture». Mitterrand ne precisa anche la tecnica di applicazione: un negoziato condotto per fasi successive. E ne fissa le coordinate indicando cinque principi di fondo:

«Affermare il rispetto della diversità delle lingue. Promuovere l'armonizzazione delle legislazioni in materia d'informazione, proprietà intellettuale, diritto contrattuale, protezione delle libertà individuali.

Stimolare la determinazione di regole comuni per gli scambi internazionali dei dati. Proteggere la sovranità degli Stati e la loro integrità culturale minacciata dalle nuove tecnologie. Garantire ai paesi del Sud del mondo gli strumenti per padroneggiare i loro mezzi di comunicazione e i messaggi che veicolano». (52) Il problema dello «squilibrio Nord/Sud» occupa in effetti un posto di rilievo nel rapporto presentato dal presidente francese. Il quale, a suggello finale, propone di organizzare, in occasione della ricorrenza relativamente vicina del bicentenario della Rivoluzione francese, una mostra mondiale sul tema Per un'immagine presente del futuro, finalizzata all'«illustrazione del ruolo dello sviluppo tecnologico quale fattore di avvicinamento tra i popoli».

A distanza di soli tre anni, la traiettoria dell'internazionalismo cambia completamente direzione. L'ondata di shock della deregulation dei grandi sistemi d'informazione e di comunicazione, avviata negli Stati Uniti e ripresa dalla Gran Bretagna, fa sentire i suoi primi effetti sul modello di riorganizzazione del pianeta. Nel 1985 il presidente Ronald Reagan decide di aprire alla libera concorrenza il sistema satellitare internazionale, sistema che, per vent'anni, è stato regolato da un accordo interstatale tra le nazioni del mondo libero. Reagan delega ufficialmente alla filosofia del mercato anche la gestione del rapporto con il Sud del mondo: Trade, not Aid. Gli Stati Uniti denunciano la «politicizzazione» dell'Unesco e sbattono la porta in faccia all'organizzazione. Il governo di Margaret Thatcher fa altrettanto, imitato da quello di Singapore, il «drago asiatico» nel quale il presidente americano riconosce pubblicamente il pioniere di un «nuovo modello di sviluppo». (53) Nei paesi ancora ieri all'avanguardia del Nuovo Ordine mondiale dell'informazione e della comunicazione, le strategie draconiane di «correzione strutturale» imposte dalle istituzioni finanziarie internazionali destabilizzano l'idea stessa di politica pubblica

nazionale e spingono le autorità a sbarazzarsi delle loro prerogative per meglio assecondare la logica del laissez-faire.

NOTE

1 Cfr. p. drucker, *The Age of Discontinuity*, Harper and Row, New York 1968 [trad. it. *L'era del discontinuo*, Etas Kompass, Milano 1970].

2 Cfr. r. j. barnet e r. e. müller, *Global Reach. The Power of Multinational Corporation*, Simon & Schuster, New York 1974, pp. 113-14.

3 Brano tratto dal lungometraggio *La spirale*, per la regia di A. Mattelart, J. Meppiel e V. Mayoux, sul Cile di Unidad Popular.

4 Cortázar, *Tantomias contra los vampiros multinacionales*, Excelsior, Ciudad de México 1975.

5 Cfr. J.-J. Servan-Schreiber: *le défi n'est plus américain* (17 ottobre 1973), in «Le Monde. Dossiers et documents: "Les firmes multinationales"», 1974, n. 8, p. 3.

6 j.-m. quatrepoint, *Les experts du Plan s'inquiètent de la pénétration américaine dans l'industrie électronique française* (13 settembre 1973), *ibid.*, p. 3.

7 *Ibid.*

8 Cfr. r.-v. pilhes, *L'imprécateur*, Seuil, Paris 1974.

9 Cfr. j.-m. cotteret e altri, *L'image des multinationales dans une Trance socialiste*, Puf, Paris 1985.

10 p. lemaître, *La Commission européenne suggère des mesures de contrepoids* (9 novembre 1973), in «Le Monde. Dossiers et documents: Les firmes multinationales», 1974, n. 8, p. 4.

11 z. brzezinski, *Introductory Note*, in M. crozier, s. p. Huntington e j. watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilatemi Commission*, New York University Press, New York 1975, p. 11.

12 crozier, Huntington e watanuki, *Introduction*, *ibid.*, p. 8.

13 *Ibid.*, pp. 6-7.

14 s. p. Huntington, *The United States*, *ibid.*, p. 115.

15 Cfr. h. Cleveland, *The Third Try at World Order*, in *id.*, *US Policy for an Interdependent World*, World Affairs Council of Philadelphia, Philadelphia (Pa.) 1977.

16 w. h. rodgers, *Think. A Biography of the Watsons and Ibm*, Stein & Day, New York 1969 [trad. fr. *L'empire IBM*, Laffont, Paris 1971].

17 Cfr. Ibm ou l'émergence d'une nouvelle dictature, in « Les Temps modernes», ottobre 1975

18 Pubblicità apparsa sul magazine «Business Week», riprodotta in a. mattelart e s. siegelaub (a cura di), Communication and Class Struggle. An Anthology in Two Volumes, International General Editions, New York 1979, p. 18.

19 m. pagès, m. bonetti, v. de gaulejac e d. descendre, L'emprise de l'organisation, Puf, Paris 1979, p. 230.

20 Cfr. m. foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, parte III, cap. III, Gallimard, Paris 1975 [trad. it. Sorvegliare e punire, Einaudi, Torino 1976], L'Autore fa riferimento al Panopticon di Bentham [N. d. T.].

21 Pubblicità riprodotta in université de vincennes, Le nouvel ordre intérieur, Alain Moreau, Paris 1980, p. 224.

22 Ch. a. vitalis, Informatique, pouvoir et libertés, Economica, Paris 1981.

23 s. nora e a. minc, L'informatisation de la société. Rapport à M. le Président de la République, La Documentation française, Paris 1978, p. 9 [trad. it. Convivere con il calcolatore. Rapporto sull'informatica al presidente della repubblica francese, di G. Rapelli, Bompiani, Milano 1979, p. 21].

24 Ibid., p. 72 [trad. it., p. 89].

25 Ibid., p. 66 [trad. it., p. 83].

26 Ibid., pp. 65-66 [trad. it., pp. 82-83].

27 Ibid., p. 67 [trad. it., p. 82].

28 Ibid., p. 123 [trad. it., pp. 144-45]. L'aggettivo «regale» è, per gli Autori, sinonimo di «pubblico» [N. d. T.].

29 Ibid., p. 124 [trad. it., p. 146].

30]. rigaud, Les relations culturelles extérieures. Rapport au Ministre des Affaires étrangères, La Documentation française, Paris 1980, pp. 24-25.

31 j.-j. servan-schreiber, Le défi mondial, Fayard, Paris 1980.

32 a. toffler, La terza ondata, trad. it. di L. Berti rivista da P. Robbiati, Sperling & Kupfer, Milano 1987, p. 416.

33 Ibid., p. 418.

34 Ibid., p. 558.

35 j.-j. servan-schreiber, Entretien, in «Le Nouvel Observateur», 5 giugno 1982.

36 e. che Guevara, *El socialismo, el hombre y el arte* (1965), in Sánchez vásquez (a cura di), *Estética cit.*, p. 413.

37 Cfr. a. mattelart, *Transnationals and the Third World. The Struggle for Culture*, Bergin & Garvey, South Hadley (Mass.) 1983.

38 Cfr., per queste dichiarazioni, k. nordenstreng e altri, *Nuevo orden internacional de la información y la comunicación*, Organisation Internationale des Journalistes, Praga 1990.

39 Cfr. m. porat, *Emergence of an Information Society*, in «Economic Impact», 1978, n. 4.

40 Editoriale riprodotto in r. heacock, *Unesco and the Media*, Institut universitaire des Hautes études internationales, Genève 1977.

41 Cfr. mattelart, *Le cheval de Troie cit.*

42 Cfr. a. mattelart e h. schmucler, *L'ordinateur et le Tiers monde. L'Amérique latine à l'heure des choix télématiques*, François Maspero, Paris 1983.

43 Cfr. rapporto s. mcbride, *Voix multiples, un seul monde*, Unesco / La Documentation française, Paris 1980.

44 Cfr. p. lagadec, *Etats d'urgence. Défaillances technologiques et destabilisation sociale*, Seuil, Paris 1988.

45 Citato in a. mattelart e m. Palmer, *Shaping the European Advertising Scene: Commercial Free Speech in Search of Legitimacy*, in «Réseaux. The French Journal of Communication», I (1993), n. 1, p. 23.

46 ifias (International Fédération of Institutes of Advanced Studies), *Global Development: the End of Cultural Diversity*, in j. galtung, p. d'arien e r. preiswerk (a cura di), *Self-Reliance. A Strategy for Development*, Institute for Development Studies, Bogie, London 1980 / L'Ouverture Publications, Genève 1980, pp. 412-13.

47 Cfr. I. sachs, *Gandhi and Development: A European View* e a. ticker, *Rousseau's Concept of Self-Reliance Compared with That of Some Contemporary Theorists*, *ibid.*

48 wachtel, *La vision des vaincus cit.*, Préface.

49 Cfr. «Annales (Economies, sociétés, civilisations)», 1948, n. 4, e, per una ristampa riveduta e accresciuta, «Cahiers des Annales», *À travers les Amériques latines*, Colin, Paris 1949.

50 m. de certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990, pp. XXXVII-VIII [trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, di M. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 2001, p. 7].

51 Cfr. j.-f. lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1980 [trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1994].

52 f. Mitterrand, *Rapport «Technologie, emploi et croissance»* présenté par le Président de la République (extraits), in «Le Monde», 6-7 giugno 1982, p. 2.

53 Cfr. r. lubar, *Reaganizing the Third World*, in «Fortune», novembre 1981.

Capitolo quattordicesimo

L'ideologia della modernità manageriale

Attaccando direttamente, negli anni Ottanta, le fondamenta istituzionali degli Stati-nazione, le logiche di costruzione del macrosistema tecnofinanziario hanno lasciato campo libero agli interpreti della razionalità mercantile. La centralità nuova acquisita dalle forze del mercato si fonda su un'ideologia precisa: il tecnoglobalismo. Una visione particolare della planetarizzazione che contribuisce a mascherare le vere poste in gioco della complessità del reale: le nuove forme d'interazione e transazione a livello mondiale. È un'ideologia che innerva le grandi pressioni e le grandi manovre tendenti a piegare verso l'autoregolazione di mercato le decisioni degli organismi internazionali in cui si negoziano le regole chiamate a reggere l'architettura del sistema delle reti.

1. La neolìngua degli Universali della comunicazione.

La market mentality, per usare un'espressione dello storico dell'economia Karl Polanyi, ha sconfinato da quel commercial spirit al quale facevano riferimento sia Adam Smith che Immanuel Kant. E non si è usato alcun ritegno nell'impiego acritico di termini riformulati o rivisitati alla luce della logica del libero scambio. Dalla metà degli anni Ottanta, in concomitanza con la deregulation e la planetarizzazione delle norme di produzione e comunicazione, si assiste, in effetti, a una vera deregolazione degli universi concettuali utilizzati per designare il mondo. In fondo, gran parte della confusione riguardo all'interpretazione dell'attuale fase d'interdipendenza delle economie e delle culture nasce proprio dall'a-topia sociale delle parole.

Le dottrine manageriali hanno messo in circolazione una galassia di forme mistificate del termine «concetto». Gli «Universali della

comunicazione», come li chiamano Gilles Deleuze e Félix Guattari, ne sono la prova più illuminante. «Il fondo della vergogna, - scrivevano i due filosofi nel 1991, - fu raggiunto quando l'informatica, il marketing, il design, la pubblicità, tutte le discipline della comunicazione si impadronirono della parola stessa "concetto" e dissero: è affar nostro, siamo noi i creativi, noi siamo i "concettualizzatori"! [...]. È certamente doloroso apprendere che "Concetto" designa una società di servizi e di ingegneria informatica». (1) Distinguendo nella storia di ogni concetto tre epoche - l'enciclopedia, la pedagogia e la formazione professionale commerciale -, Deleuze e Guattari ritenevano che solo la seconda potesse impedire al pensiero di «cadere dalle vette della prima nel disastro assoluto» rappresentato ai loro occhi dall'avvento della terza. Il problema è, come avvertiva Deleuze, che questi concetti ispirati dalle pratiche di mercato fanno da schermo all'instaurazione delle nuove «società di controllo» chiamate a succedere alle «società disciplinari»: «A ogni tipo di società, evidentemente, si può far corrispondere un tipo di macchina: le macchine semplici, o dinamiche, per le società di sovranità; le macchine energetiche per le società disciplinari; le macchine cibernetiche e i computer per le società di controllo. Ma le macchine non spiegano nulla; occorre analizzare i concatenamenti collettivi, di cui le macchine sono solo una componente». (2) Ragione di più, concludeva, per mostrarsi in «allarme perpetuo» di fronte alle «prossime forme di controllo incessante a cielo aperto» ricalcate sul modello di organizzazione dell'azienda-rete.

L'affermazione dell'aggettivo «tecnoglobale» è solo un sintomo tra i tanti di questa presa di potere da parte dell'ingegneria sociale e culturale che, assimilando gli universi concettuali alla logica operativa dei programmi informatici, non fa che aumentare le ambiguità e legittimare il ritorno di una quantità di formule empiriche. Con l'alibi di voler cambiare il mondo, ci si accontenta di descriverlo, evitando di interrogarsi sui termini che sono la vera chiave d'accesso alla sua comprensione.

È dunque nel segno della geoeconomia e non della geopolitica, alla luce del pragmatismo degli agenti finanziari e non delle riflessioni dei sociologi o dei politologi che si afferma, in origine, il campo semantico del «globale». Non nel nome di McLuhan, insomma, come era lecito immaginare. La spinta risolutiva viene data dalla globalizzazione della sfera finanziaria, unico settore dell'economia

internazionale ad aver realizzato l'interconnessione generalizzata e in tempo reale delle proprie attività e delle proprie reti d'informazione e comunicazione. Prima della fine degli anni Ottanta la nozione di geofinanza, nata nel cuore economico del pianeta, permeerà tutti i settori dell'economia e troverà ascolto a tutte le latitudini. La nuova simbologia della comunità mondiale si è andata così formando attorno ai principi gerarchici del mercato e dei valori manageriali.

Retrospectivamente, saranno i teorici e i pratici del management a rivendicare la paternità dell'idea di globalizzazione. Ascoltiamo che cosa dichiara uno di loro a «Le Monde» nel febbraio 1997, in occasione del Forum economico di Davos, il vertice che ogni anno riunisce i dirigenti delle grandi aziende cosiddette globali sul tema dei destini del pianeta:

«Da tempo il grande cantiere delle imprese che operano sul piano internazionale è la mondializzazione, e sono loro, operando direttamente "sul campo", a introdurre concretamente il tema della globalizzazione [...]».

È un lavoro che coinvolge le grandi aziende da una decina d'anni. Per loro il termine "globalizzazione" non è soltanto un concetto intellettuale, è una realtà quotidiana. La novità è che oggi politici e pensatori sono sulla loro stessa lunghezza d'onda per cercare di concettualizzare il fenomeno della mondializzazione». (3) Negli ambienti finanziari la genesi del termine corrisponde invece a una cronologia diversa: il momento della caduta del muro di Berlino e l'aprirsi della «nuova frontiera» dell'ex blocco comunista all'economia di mercato. Detto, sempre nel 1997, con le parole del supplemento settimanale «The Global Company» del «Financial Times»:

«Con il collasso del comunismo, tutto il Vecchio Mondo divenne spazzatura. E con la nuova era del capitalismo globale, i governi finirono per ammettere che le multinazionali costituivano uno strumento di accesso al progresso economico». (4)

Non è forse proprio nel 1989, l'anno del collasso, che Francis Fukuyama, consigliere economico del Dipartimento di Stato, riesuma - sia pure in una versione mistificata rispetto all'originale il concetto hegeliano di «fine della Storia», sostenendo la tesi della scomparsa di un'alternativa credibile alle democrazie liberali occidentali e concludendo così in bellezza il discorso della «fine delle ideologie»? Dal momento che l'universalizzazione della democrazia si evolve

secondo i parametri smithiani del laissez-faire, l'unica salvezza sarebbe ormai riposta nel modello dell'economia di mercato. La vittoria senza riserve del sistema politico democratico fondato sui suoi meccanismi farebbe finalmente «approdare» i gruppi sociali all'«umanità» e li farebbe uscire dalla «Storia». Lo «Stato universale e omogeneo» sarebbe ormai in grado di cancellare il passivo delle precedenti contraddizioni e di soddisfare i bisogni dei consumatori-cittadini. (5)

La griglia globale ispira una dottrina dell'organizzazione aziendale sintonizzata con l'era delle reti. Il modello gerarchico del fordismo si fa da parte per lasciare il posto all'«azienda-rete». La comunicazione trova una nuova nobiltà grazie alle teorie dell'organizzazione. Si chiude il cerchio del lungo processo di maturazione concettuale inaugurato ai primi del XIX secolo dai profeti dell'industrialismo. L'azienda globale, flessibile e «relazionale», risponde a una struttura organica nella quale ogni parte è concepita in funzione del tutto. Garante della fluidità, la comunicazione dev'essere onnipresente, al livello interno dell'impresa come nella proiezione esterna verso il sociale. Spetta alla comunicazione assicurare la migliore capitalizzazione dei saperi e delle energie individuali.

Ogni difetto di «interoperatività» tra le parti, ogni lacuna nel libero scambio dei flussi, comporta il rischio di bloccare il sistema e di danneggiare l'attore globale nella competizione «titanica» così viene vissuta - che va in scena ogni giorno sul mercato planetario. La parola d'ordine che regola la nuova logica dell'impresa è «integrazione». Un termine che traduce la visione cibernetica del mondo propria dei responsabili del capitalismo mondiale integrato: integrazione dei parametri geografici, ma anche della concezione, della produzione e del consumo, ossia tra sfere d'attività separate. Si pensi, ad esempio, alla corsa sfrenata alla sinergia tra industrie di hardware e industrie di software. Il locale, il nazionale, l'internazionale non sono più settori compartimentati, ma segmenti interattivi. Il consumatore perde il suo carattere di agente passivo per essere promosso al rango di coproduttore (coproduttore), o prosumer (produttore e consumatore insieme), un accostamento semantico rivelatore. (6)

Una dottrina corporativa viene assunta a fondamento della riorganizzazione del pianeta e, di conseguenza, presentata come conforme all'interesse generale. Sono cambiati, infatti, i rapporti tra il mondo della Città e l'universo dell'impresa, nel senso che si sono fatti

sempre più stretti.

Promossa a istituzione sociale, l'impresa afferma ora l'ambizione di estendere il proprio impero oltre la semplice sfera della produzione. E ostenta la propria vocazione cosmica, la propria vocazione a fare la storia e a farsi carico della costruzione della solidarietà sociale universale. A seguito di tale investitura - l'impresa come «Città» - il dogma del management diventa, come scrive Pierre Legendre, la «versione tecnologica del politico». (7) A conferirle forza è la compenetrazione tra i suoi modelli e il complesso delle altre istituzioni, le quali, per risolvere la propria crisi, fanno appello ai suoi criteri di efficienza e flessibilità, criteri già sperimentati a livello di mercato. Per cui il modello di comunicazione delle imprese si qualifica come tecnologia di gestione simbolica dei rapporti sociali e si estende all'insieme della società come l'unico modello efficace di «tecnica relazionale».

Le stesse istituzioni dello Stato, le organizzazioni intergovernative, le collettività locali e territoriali o associazioni umanitarie di vario genere come Médecins' sans frontières, Greenpeace o Amnesty International, per costruire la propria immagine e la propria identità, non esitano a ricorrere alle tecniche promozionali della comunicazione pubblicitaria.

2. Il millenarismo della «global democratic marketplace».

Rilanciata da una vasta rete transnazionale di organizzazione di eventi globali, di insegnamento delle discipline di gestione, di best seller sul re-engineering manageriale, di workshop, di networking, di lobbying frenetica, di think tank e di federazioni corporative, la world business class o global business community si costituisce come élite mondiale e rende familiari a chiunque le nozioni che servono a definire il mondo. Ironia della storia: questi global leader sono tra i pochissimi gruppi sociali che osano ancora rivendicare la qualifica di «classe»!

La comunità dei decider «di alto livello» celebra le sue assise solenni con il Forum mondiale dell'economia, meglio conosciuto sotto la sigla inglese di Wef (World Economic Forum), che si svolge ogni

anno a Davos, in Svizzera. Fatto significativo: è nello stesso anno del crollo del comunismo che il Wef prende il posto di un altro Forum, quello del management europeo, promosso nel 1971 - per iniziativa di un profugo ucraino, il professor Bohdan Hawrylyshyn, e del suo assistente Klaus Schwab - dall'Istituto internazionale di management. Iscritto al registro svizzero del commercio e funzionante come un'impresa, il club, che si vanta di raccogliere le prime mille aziende globali, si è dotato di un consiglio di dodici membri appartenenti al mondo degli affari e della finanza (Nestlé, Asea Brown Boveri, Goldman-Sachs, ecc.). Per far parte di questa cerchia selezionatissima l'aderente deve acquistare una quota di circa 20 000 franchi svizzeri, ai quali vanno aggiunti 9200 franchi francesi per i diritti di partecipazione al Forum stesso. A parte quell'evento d'immagine che è l'appuntamento di Davos, l'organizzazione allestisce forum regionali di contenuto politicoeconomico e forum di carattere industriale riservati agli iscritti.

L'incontro di Davos riunisce ogni anno un migliaio di direttori d'azienda, da due a trecento academic expert (economisti, analisti, personalità della cultura), una selezione di premi Nobel e una quantità di giornalisti «accreditati», «leader mondiali dell'informazione». Tra le personalità di spicco invitate nel 1998, il romanziere brasiliano Paulo Coelho, l'autore di *L'alchimista* (quasi quindici milioni di copie vendute all'epoca), al quale gli organizzatori del Forum hanno chiesto di parlare di saggezza e spiritualità. A Davos tutto viene declinato in termini globali: l'economia, la gioventù, la violenza, ecc., e, soprattutto, la missione che il Wef si è dato: essere «una sorta di coscienza sociale globale». (8) Mentre i promotori del Forum non si stancano di ripetere che la loro iniziativa non persegue scopi «di lucro» ed è «apolitica». Il Davos spirit non si identifica forse con la ricerca di un mondo reso pacifico grazie agli affari? «Where conquest has failed, business can succeed», dice lo slogan.

Il pianeta Cnn, primo newwork mondiale in funzione ventiquattr'ore al giorno, incarna, fino alla caricatura, il nuovo spirito di crociata pacifica. In un'allucinante intervista concessa nel 1997 e ritrasmessa dalla rete francese Arte, Ted Turner dichiarava, a titolo di bilancio: «Noi abbiamo svolto una funzione positiva. Dopo la creazione della Cnn è finita la Guerra fredda, sono cessati i conflitti in America centrale, è stata sancita la pace in Sudafrica, ecc.

Le persone vedono bene quanto sia idiota fare la guerra. E

sappiamo che nessuno vuole passare da stupido. Con la Cnn l'informazione circola nel mondo intero e nessuno vuole sembrare un imbecille.

Per questo fanno la pace: perché è una cosa furba». (9) Una dichiarazione di principi in cui non c'è posto per il dubbio: «Vedere è capire». Solo la televisione via satellite crea e ricompatta il mondo.

I grandi network, nel corso degli anni Ottanta - decennio di massima espansione del mito comunicazionale -, hanno ampiamente contribuito alla formulazione del tecnoglobalismo. Grazie alla loro visione strumentale della cultura ha iniziato a imporsi il discorso sulla «convergenza culturale» e la fine dell'eterogeneità culturale - ancora una fine, dopo quella del sociale, del politico, delle ideologie e della storia. Citiamo, a titolo d'esempio, un brano tipico della letteratura promozionale che ha accompagnato le "saghe" di conquista dei mercati mondiali da parte dei gruppi globali (costellate a volte da sonori fallimenti, come quello del gruppo britannico Maxwell): «Noi stiamo vivendo un'era di comunicazioni globali. Gli scienziati e i tecnologi hanno realizzato ciò che da tempo i militari e gli uomini di Stato si erano prefissi senza però raggiungere l'obiettivo: l'impero globale [...]. Mercato di capitali, prodotti e servizi, management e tecniche di fabbricazione, tutto è diventato, per sua natura, globale. Risultato: le aziende sono sempre più consapevoli di dover concorrere a livello mondiale sulla global marketplace. E questo nuovo ciclo di sviluppo emerge nel momento stesso in cui le tecnologie avanzate trasformano l'informazione e la comunicazione». (10) A parte la megalomania che caratterizza la dichiarazione - a dimostrazione che quella del proprietario della Cnn non era assolutamente un caso isolato -, è un fatto che attorno alla nozione di «globalizzazione» si gioca il destino di una battaglia per l'interpretazione della storia.

Illustrati nel 1983 dal redattore capo della «Harvard Business Review» Theodore Levitt, teorico di marketing e management, i presupposti di come si crea un'immagine di efficienza aziendale risultano chiari: «È lontano il tempo delle differenze territoriali o nazionali [...]. Le differenze dovute alla cultura, alle norme, alle strutture, sono vestigia del passato [...].

La convergenza, tendenza di tutto e tutti a diventare come tutti, orienta il mercato verso una comunità globale». Ancora più chiaramente: «Con sempre maggiore frequenza e in ogni luogo, i

desideri e i comportamenti individuali tendono a evolversi allo stesso modo, si parli di CocaCola, microprocessori, jeans, pizze, prodotti di bellezza o fresatrici». (11) Al tutto Levitt dà il nome di Marketing Imagination, che è poi il titolo di una delle sue opere più importanti. A consentire l'avvento di questa converging commonality, di questo spazio omogeneo di scambi commerciali, è l'«InfoTech», primo fondamento della «repubblica della tecnologia». Non che si neghi l'esistenza di mercati segmentati, ossia di mercati composti da gruppi socialmente, economicamente e demograficamente differenti. Ma si dà per scontato che tali segmenti rispondano più a una logica globale che a logiche nazionali. Gruppi di persone simili residenti in paesi diversi possono manifestare gli stessi bisogni e le stesse domande per gli stessi prodotti. Ci sono più somiglianze tra gruppi che vivono in certi quartieri di Milano, Parigi, Stoccolma, San Paolo o New York che tra un abitante di Manhattan e uno del Bronx.

Di qui la decisione di elaborare tipologie transnazionali di stili di vita o di «mentalità socioculturali» che raggruppano e classificano gli individui in consumption communities (comunità di consumo), tenendo conto delle loro condizioni di vita, dei loro sistemi di valori, delle loro priorità, preferenze o abitudini.

Segmentazione e globalizzazione appaiono come due facce di un medesimo processo, una tendenza unica che sta avviando il mondo verso quella commonality di cui parlavamo prima. Il che non è per nulla sorprendente: è risaputo che, fin dalle sue prime prove con il fordismo degli anni Venti, il marketing è andato definendosi come un'operazione tattica di divisione e quadrettatura del mercato e degli obiettivi da raggiungere, in vista dell'obiettivo strategico finale: la copertura di un intero territorio. La segmentazione del campo dei consumi - la taylorizzazione dei consumi, potremmo dire - progredisce nella misura in cui si perfezionano banche dati informatizzate e altre tecniche di mapping, o cartografia socio-economico-culturale degli obiettivi. (12)

La cosiddetta «cultura globale» rincorre gli «universali», ossia i «coefficienti standard degli indici di fiducia»: una marketing imagination a senso unico che si fonda sulla capitalizzazione di riferimenti e simboli culturali universalmente riconosciuti. Se è facile ravvisare una «convergenza culturale dei consumatori», ovvero una confluenza di atteggiamenti e comportamenti verso uno «stile di vita globale», è perché si è da tempo investito nell'«educazione del

consumatore», attraverso annunci pubblicitari, film e programmi, in particolare quelli americani, considerati «supporti naturali di universalità». Un'alfabetizzazione mediatica su scala planetaria che ha posto le premesse del «villaggio globale», in evidente ossequio alla formula di McLuhan. E il fenomeno si accompagna a quello della moltiplicazione dei flussi, alimentati dai viaggi d'affari, dal turismo, dalla cucina, dalla moda o dall'arredamento. Anche se, a detta dei sostenitori dell'idea di commonality, «il fattore più importante nell'accelerazione dello sviluppo di uno stile di vita globale unico (single global lifestyle) rimane la lingua inglese - elemento di omogeneizzazione per eccellenza -, impostasi come lingua universale». (13) Contrassegnata da casi esemplari, l'epopea di questa o quella ditta o marchio globale - Coke, Marlboro, Lévi-Strauss, Pepsi, Microsoft, Ibm, McDonald's, Nike, ma anche Adidas o Nestlé - si trasforma così nel grande mito dell'ubiquità di uno stile di vita, la cui globalizzazione è scandita dalla sponsorizzazione di eventi globali organizzati, dall'espansione vertiginosa dei network panamericani, panasiatici, paneuropei o planetari e dalle reti di pubblicità, informazione e comunicazione. «Facciamo vibrare la Terra intera / Giocate a calcio /

Bevete Coca-Cola», recitava lo slogan dello sponsor del Mondiale 1998.

Altri teorici del settore si mostrano più cauti. La maggioranza dei fallimenti delle strategie globali, fanno notare, deriva proprio da un difetto di sensibilità culturale, di valutazione dell'efficacia di requisiti che in un paese sono garanzia di successo e in un altro si rivelano controproducenti. Per cui si è fatta strada l'idea di prendere in considerazione le diverse istanze - locale, nazionale, internazionale - e di pensarle unitariamente. Un orientamento che, per iniziativa degli esperti giapponesi, ha dato origine alla parolavaligia glocalizzazione, nata dalla combinazione di locale global. Il cuore del problema non sta comunque in questa querelle nominalistica. Dopotutto a separare gli uni dagli altri sono solo divergenze sui tempi di costruzione dello spazio globale e sulle modalità da seguire per accedervi. E c'è da scommettere che l'oscillazione tra micro e macro, tra la logica dei grandi insiemi e le logiche di prossimità, rimarrà ancora a lungo un tratto costitutivo del processo di costruzione del mercato mondiale integrato. La «massificazione» è in realtà complementare alla «demassificazione», nel senso che la seconda concorre a spostare i confini della prima, a

vincere le resistenze alla «standardizzazione universale». Le televisioni mondo tipo Cnn se ne sono rese conto molto in fretta e hanno «decentrato» le loro trasmissioni globali. Per non parlare delle reti globali di pubblicità, divenute maestre nella combinazione di micro e macro. L'approccio unificato a livello strategico si coniuga con le modalità tattiche di un'autonomia capace di fare proprio ogni minimo lembo di territorio o contesto particolare.

Una delle obiezioni più pertinenti al tecnoglobalismo viene da economisti che non ne condividono le premesse. «L'impresa globale (e di conseguenza l'economia globale che essa intende far decollare) è un progetto più che una realtà», ci dice Robert Boyer, uno dei fondatori della planning school, il quale intitola non a caso *Les mots et les réalités* l'articolo in cui passa in rassegna le mistificazioni del pensiero manageriale votato all'idea di totalità mondiale. (14) Aggiungiamo per parte nostra che questa incompletezza (e quindi le incertezze che ne derivano riguardo all'esito futuro del processo in atto) fa delle mistificazioni sulla globalizzazione un elemento cardine nel dispositivo di gestione simbolica del modello economico e sociale legato alla nuova fase della deterritorializzazione dei mercati. Tutto si svolge come se «comunicare» (ed è questa una funzione riconosciuta come «manageriale» dall'impresa) desse realtà all'evento, come se l'effetto di annuncio mettesse in moto l'evento stesso. L'immaginario manageriale si ripromette di attivare comunque il progetto, dando a realtà appena accennate la consistenza e la coerenza di un ordine globale. È la classica «profezia autocreatrice», o selffulfilling prophecy.

3. La libertà di espressione commerciale, nuovo diritto dell'uomo.

La visione manageriale è una macchina da guerra politica al servizio degli interessi della global business community, la quale tende a ridurre la «comunità globale» alla sua esclusiva misura. Le sedi ufficiali in cui si discutono le regole del gioco in materia di regolazione delle reti d'informazione e di comunicazione rappresentano uno dei suoi campi d'azione più importanti. La delega del dibattito sui «prodotti dello spirito» a istituzioni quali il Gatt (Accordo generale sulle tariffe doganali e il commercio) o l'Omc (Organizzazione Mondiale del

Commercio) come sedi privilegiate per risolvere la vertenza è rivelatrice. Il fatto che la cultura venga presa in esame da questi organismi tecnici delle Nazioni Unite, equiparandola ai flussi immateriali e invisibili normalmente rubricati sotto la voce «servizi», conferma la centralità assunta dalla visione economicistica degli scambi culturali in simbiosi con il tecnoglobalismo.

Le posizioni che si sono affrontate in seno al Gatt e nei dibattiti tra Unione Europea e Stati Uniti a partire dagli anni Ottanta sono una vera lezione di pratica politica. (15) Non ci riferiamo qui soltanto al contenzioso sui flussi di prodotti audiovisivi, ma anche alle controversie relative all'allargamento degli spazi pubblicitari e alla costituzione di banche dati sui profili socioculturali individuali, banche che sono essenziali per il marketing di selezione degli obiettivi e la cui diffusione mondiale viola il principio della privacy dei dati personali. Tanto che l'Unione Europea applica un codice di regolamentazione, «Informatique et Libertés», sia a Internet che agli archivi più tradizionali.

Una lezione importante scaturita da tali vertenze è quella relativa al conflitto tra il concetto di libertà di espressione ispirato dalla «libertà di espressione commerciale» e il concetto di libertà di espressione definito dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Da un lato, il principio di lasciare all'autodisciplina e all'autoregolazione degli attori del mercato la responsabilità di determinare quali spazi della società possano essere aperti all'espansione della ragione pubblicitaria; dall'altro, il principio della libertà di espressione come condizione di esistenza di una sfera pubblica e di enti di controllo democratici. È in tale contesto che è emersa la nozione neopulista di global democratic marketplace - elemento decisivo per la legittimazione della filosofia del libero scambio -, secondo la quale solo il libero arbitrio del consumatore sul mercato della libera offerta deve regolare la circolazione dei flussi culturali. Nel corso dei dibattiti in seno al Gatt sulla necessità di una regolazione dei flussi di programmi, l'assioma della «sovranità assoluta del consumatore» ha ispirato, per bocca di Jack Valenti, presidente della Motion Picture Export Association of America (Mpeaa), parole come queste: «Lasciateli guardare quello che vogliono. Lasciateli liberi di valutare. Diamo fiducia al loro buon senso. L'unico criterio di giudizio applicabile a un prodotto culturale dev'essere il suo flop o il suo successo sul mercato». Oppure: «Lasciateli scegliere quello che vogliono vedere, così come sono liberi di scegliere per chi vogliono

votare». (16) Il mimetismo tra il linguaggio del prodotto di mercato e quello della sfera pubblica è completo. E le obiezioni che ci si sentirebbe in diritto di fare di fronte a una tale concezione mercantile della libertà sono immediatamente interpretate dalle lobby come tentativi di ristabilire la censura. La libertà di comunicare non deve soffrire divieti.

Che è poi la dottrina espressa senza mezzi termini dal presidente della World Federation of Advertisers (Wfa), quando, in una data simbolica come il dicembre 1989, volle sottolineare la propria opposizione alle «direttive» dell'Unione Europea in un editoriale pubblicato nel bollettino della Wfa, un importante organismo professionale che riunisce i grandi pubblicitari e uno dei pochi ad avere il suo quartier generale a Bruxelles:

«Nel corso delle ultime settimane, una parola su tutte le altre ha occupato gli schermi televisivi, nonché le prime pagine dei giornali e dei giornali radio di tutto il mondo. La parola "Libertà" [...]. È questa parola che ha dato impulso alle sollevazioni popolari che hanno cambiato, dall'oggi al domani, il quadro politico dell'Europa dell'Est. Cambiamenti che molti, ancora qualche mese fa, credevano impossibili [...]. Eppure nella mente di alcuni c'è una libertà che non è per nulla sacra: quella di sponsorizzare [...]. Ora, negare la libertà di sponsorizzare un prodotto specifico finisce per ledere i diritti e le libertà dell'uomo sanciti dall'articolo 19 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo [...]. E questo genere di censura e di restrizione è proprio quello al quale le popolazioni dell'Europa dell'Est si sono, con successo, ribellate. Allo stesso modo, se i pubblicitari non vogliono vedere minacciati i propri diritti, devono - come le popolazioni dell'Europa dell'Est - abbattere i muri della burocrazia e insistere perché siano loro accordate le stesse libertà democratiche che nella società attuale sono garantite a tutti i cittadini». (17) Argomenti simili vanificano il significato dei molti dibattiti sulla necessità di formulare politiche pubbliche nel settore delle comunicazioni e riabilitano la vecchia dottrina del free flow) of information.

È proprio sulla base di tali stravolgimenti sommari della materia in questione che le organizzazioni corporative sono divenute partner di fiducia nella preparazione dei dossier e nelle scelte dei progetti d'impianto dei macrosistemi d'informazione e comunicazione.

4. Fare la pubblicità del futuro.

È molto lontano il tempo in cui la profezia poteva ancora apparire monopolio di riformatori o di franchi tiratori. La tecnoutopia si è trasformata in un'arma ideologica di forte pressione per promuovere la visione liberoscambista dell'ordine mondiale. L'elaborazione di scenari futuribili è divenuta una professione vantaggiosa. Come dicono gli esperti, bisogna curare «l'arte di "propagandare" (propagandize) il futuro» se si vogliono convincere i futuri utenti del fatto che i nuovi mezzi tecnologici possono vincere la «centralità», la «territorialità» e la «materialità». Tutti i grandi guru dell'informatica dispongono del loro personale think tank per vendere questo tipo di servizi professionali. Quello collegato al periodico «Wired», la bibbia dei cultori della rete, che conta tra i suoi azionisti il professore del Mit Nicholas Negroponte, si chiama molto semplicemente Global Business Network! Connect or Perish. Il digitale è una «forza della natura», di cui è impensabile «disciplinare» e «canalizzare» il corso, ripete insistentemente Negroponte in *Essere digitali* (Being Digital, 1995), il suo best seller, sull'onda di una feticizzazione neodarwiniana della tecnica. Questa forza ha quattro virtù cardinali: «decentralizza», «globalizza», «armonizza» e «privilegia il fare». (18) Con la fine dei vecchi pregiudizi legati al luogo d'appartenenza, lo Statonazione sarà presto solo un brutto ricordo. La concordia mondiale diverrà realtà quotidiana. «Socializzeremo nei quartieri digitali, nei quali lo spazio fisico non sarà più rilevante [...].

Vivere nell'era digitale significherà una sempre minore dipendenza dall'essere in un determinato posto a un dato momento, e diventerà possibile trasmettere anche il posto». (19) Ma la fine dell'angelismo non è facile. Bill Gates, l'altro guru dell'informatica, dedica non a caso un lungo capitolo del suo *La strada che porta a domani* (The Road Ahead, 1995) all'educazione quale «migliore investimento» e arriva persino a citare a titolo di esempio, per ben due volte, Antoine de Saint-Exupéry: il «mercato ultimo» fissa l'orizzonte del nuovo «capitalismo libero da frizioni». Su questo «grande mercato planetario quegli animali sociali che noi siamo venderanno, negozieranno, investiranno, mercanteggeranno, faranno le loro scelte, i loro dibattiti, le loro passeggiate, i loro incontri». (20) L'immaginario del pianeta segmentato delle comunità virtuali è tutt'uno con il pragmatismo delle consumption

communities globali care agli esperti di marketing.

Anche se non ci si stanca di ripetere che le «società umane diventano sempre più complesse», i discorsi dei loro operatori rimangono classificatori e unidimensionali. Sono «discorsi-imbuto», che si risolvono nella pratica di un'equazione di primo grado. La stessa idea di complessità diventa un alibi e perde la sua forza euristica. La «filosofia» si fa «manifesto»: «I am optimistic», esclama Nicholas Negroponte; «Entriamo nell'era dell'ottimismo», gli fa eco Bill Gates. Un modo come un altro per esorcizzare il dibattito sui «concatenamenti collettivi» dei nuovi dispositivi tecnologici. Il positivismo ottimista dei profeti del cyberspazio, convinti che ogni atteggiamento critico non possa che essere «pessimista» (e dunque «tecnofobo», o «arcaico», secondo il lessico divulgato nel 1970 da Alvin Toffler), tradisce una logica manichea.

Il contraddittorio processo di costruzione degli usi sociali delle tecnologie digitali viene accantonato per far posto a un evolucionismo ottuso. Come il mercato, anche la tecnica non può che obbedire allo stato di natura.

5. Infostrade per la «grande famiglia umana».

Punto di convergenza tra la geopolitica e la geoeconomia, la concezione terapeutica delle reti ispira il progetto di autostrade dell'informazione, o Global Information Infrastructure (Gii), inizialmente proposto al mondo dal governo americano. Secondo il vicepresidente Albert Gore, suo artefice, questa «nuova agorà» prefigura la fine dei grandi squilibri sociali ed economici del pianeta. Almeno questo è il messaggio suggerito nell'aprile 1994 in un discorso pronunciato davanti ai delegati dell'Unione Internazionale delle Telecomunicazioni (Uit) riuniti in sessione plenaria a Buenos Aires per un convegno sul tema «Sviluppo e telecomunicazioni»:

«Assicurare un servizio universale di comunicazione istantanea per la grande famiglia umana [...]. La global information infrastructure permetterà di stabilire una sorta di conversazione globale nella quale chiunque lo voglia potrà dire la sua [...]. Non sarà soltanto una metafora della democrazia di mercato; di fatto, rafforzerà il funzionamento della

democrazia reale, aumentando la partecipazione dei cittadini alle scelte, e favorirà la capacità delle nazioni di cooperare tra loro [...]. Vi scorgo una nuova età ateniese della democrazia, che si forgerà nei forum che la Gii creerà». (21)

L'intervento di Gore a Buenos Aires è un doppio esercizio di stile, dal punto di vista della forma come della visione geopolitica. Da un lato, il vicepresidente degli Stati Uniti si preoccupa di infiorare le sue proposte di numerosi riferimenti letterari e storici. Nell'introduzione, un'allusione alle profezie di Jules Verne e una citazione dal romanziere americano Nathaniel Hawthorne (lo stesso che aveva tentato di vivere in una comunità fourierista e ne era uscito traumatizzato) sulla rete telegrafica come grande sistema nervoso del globo; nella conclusione, i versi di Antonio Machado: «Caminante, no bay camino / Se hace camino al andar». (22) Una copertura poetica tanto inattesa da far supporre un margine d'incertezza in un discorso che apparentemente non lascia il minimo spazio al dubbio sul futuro di Technopolis. Dall'altro, è la prima volta che si parla di participatory democracy e di interactive citizen a dimensione planetaria.

Gore annuncia l'avvio di un progetto che fino a questo momento non ha valicato le frontiere degli Stati Uniti, e, scegliendo per lanciare il suo messaggio la capitale di un paese del Terzo mondo che aspira a entrare nel primo grazie a una politica neoliberista, si sofferma in modo particolare sul ruolo che le infostrade potranno svolgere nel campo dell'educazione e della salute. Solo che ignora quale terribile fattore d'esclusione rappresentino, per le classi popolari o le classi medie impoverite, le politiche di aggiustamento strutturale imposte dalla Banca Mondiale e dal Fondo Monetario Internazionale. Di più: indicando nel vicino cileno un modello economico da seguire, Gore si comporta come se questo laboratorio dell'economia di mercato, scelto come punto di riferimento per i paesi che vogliano passare rapidamente dal Terzo mondo al primo, non avesse ricevuto il proprio impulso originario da una dittatura militare tra le più sanguinose, fiancheggiata da consiglieri formati alla scuola monetarista di Milton Friedman e per questo battezzati Chicago Boys.

Altra contraddizione. Per meglio sintonizzarsi con la problematica dello «sviluppo duraturo» - tema centrale del summit da lui presieduto -, Gore partecipa ai presenti il proprio desiderio di riconvertire alle tecnologie digitali i Peace Corps, l'associazione umanitaria giovanile

creata sotto l'amministrazione Kennedy, ma dimentica di aggiungere che le condizioni della loro missione sono radicalmente cambiate con il tramonto di quella filosofia del Welfare che ha ispirato finora i rapporti con i paesi del Sud del mondo! È dunque evidente la discrepanza tra questo tipo di contenuti anacronistici, residui di un passato solidaristico - in cui gli obblighi della sicurezza nazionale in tempi di Guerra fredda riuscivano ancora a coniugarsi con politiche di aiuto e assistenza -, e il nucleo centrale del discorso di Gore: solo la completa apertura dei vostri sistemi nazionali di telecomunicazioni alla logica di mercato, e quindi alla loro privatizzazione, sono in grado di assicurarvi tutte le possibili opportunità dello sviluppo; dalla conformità alle norme della global Democratic marketplace dipendono le sorti della «cooperazione tra i popoli» e la praticabilità della «conversione globale» da cittadino a cittadino.

Su questa dottrina delle reti d'informazione la superpotenza americana edifica, in assenza - dopo la fine della Guerra fredda di un avversario globale chiaramente riconoscibile, i suoi nuovi sogni di egemonia a beneficio dell'umanità. «Il sapere è, come mai prima d'ora, potere. Il solo paese in grado di condurre a buon fine la rivoluzione dell'informazione sono gli Stati Uniti [...]. Forza moltiplicatrice della diplomazia americana, l'asse delle tecnologie dell'informazione fonda il soft power - la seduzione esercitata dalla democrazia americana e dai liberi mercati». (23) È quanto scrivono nel 1966, sulla prestigiosa «Foreign Affairs», il professor Joseph S. Nye, decano della John F. Kennedy School of Government di Harvard, e l'ammiraglio William A. Owens, entrambi consiglieri dell'amministrazione Clinton. La loro conclusione: solo le moderne comunicazioni, prima tra tutte il web, possono «stimolare l'allargamento di una comunità pacifica di democrazie, la garanzia migliore di un mondo sicuro, libero e prospero». (24) In un'opera dal titolo significativo, *Bound to Lead. The Changing Nature of American Power* (1990), l'universitario americano spiegava ciò che intendeva per soft power. «È la facoltà di realizzare obiettivi prefissati in materia di relazioni internazionali attraverso la seduzione più che attraverso la coercizione. È impegnarsi a convincere gli altri a seguire, o ad accettare, le norme e le istituzioni che producono il comportamento desiderato. Il soft power può fondarsi sull'attrazione esercitata dalle idee o sulla capacità di fissare l'ordine del giorno in modo che rispecchi le preferenze altrui. Se uno Stato riesce a legittimare

il proprio potere agli occhi degli altri e a instaurare rapporti internazionali che li inducano a frenare o limitare le loro attività, non ha più bisogno di consumare tante risorse economiche e militari, tradizionalmente costose». (25) Che prosa ampollosa per definire le condizioni di egemonia di una superpotenza che sa di non avere concorrenti! Più diretto il discorso del presidente Clinton:

«Senza crescita esterna oltre che interna la nostra economia non può prosperare, senza crescita globale una sana concorrenza internazionale si trasforma presto in guerra economica, e non può esistere vera giustizia economica tra le nazioni o al loro interno [...]. Oggi e in un futuro prevedibile il mondo attende da noi che diventiamo i leader e il motore della crescita globale». (26) Nel febbraio 1995, al summit del G7 sulla costruzione della «società globale dell'informazione», la retorica della participatory democracy non era già più di moda. Riuniti a Bruxelles, alla presenza di una quarantina di delegati delle grandi aziende elettroniche, e protetti dagli sguardi della società civile, i sette paesi più industrializzati si affidano deliberatamente, per la costruzione delle infostrade, all'iniziativa privata. Titolo della lectio magistralis del vicepresidente degli Stati Uniti a Bruxelles: Towards a Global Information Infrastrutture. The Promise of a New World Information Order. Nel luglio 1997 il presidente Clinton ha proposto di fare del commercio elettronico di Internet una «zona globale di libero scambio». Resta da configurare lo spazio giuridico capace di accogliere questa promessa nel pieno rispetto della dottrina del free flow of information. Che è poi la vera posta in gioco del dibattito che si è acceso attorno al tema della «convergenza» delle telecomunicazioni, dei media e delle tecnologie informatiche. Poiché il fine ultimo è in realtà la soppressione del trattamento giuridico particolare riservato ai «prodotti dello spirito» sancito dal Gatt con l'appellativo di «eccezione culturale» (eccezione alla regola del libero scambio) e, in qualche modo, attribuire - in nome dell'evoluzione tecnologica - a un programma televisivo o a un film lo stesso statuto giuridico di una chiamata telefonica. (27) Un altro fronte cruciale su cui si giocano le sorti del progetto liberoscambista di globalizzazione dell'industria culturale e dell'informazione - al punto che sono in molti a vedervi il vero punto nevralgico della guerra economica mondiale combattuta sul versante della cultura -, è la modifica della nozione di proprietà intellettuale e artistica definita dalla convenzione di Berna,

firmata nel 1886, aggiornata nel 1971 per il cinema, nel 1991 per i programmi informatici e nel dicembre 1996 per il sistema multimediale.

Da un lato, una proprietà intellettuale «piena» e inalienabile, secondo cui il creatore rimane il solo proprietario della sua opera e dei diritti spettanti a lui o agli aventi diritto fino a settant'anni dalla sua morte. Dall'altro, una normativa che impone all'artista di cedere i propri diritti spesso per una somma forfettaria e senza la possibilità di intervenire su quello che sarà lo sfruttamento della sua opera - a un produttore che ne dispone a suo piacimento.

6. Il mercato nero della vita.

Nel 1994 lo scrittore e teorico delle culture popolari messicano Carlos Monsivais scriveva: «Globalizzazione significa non dovere mai dire "mi dispiace"». (28) Negli anni Cinquanta Roland Barthes parlava della «borghesia come società anonima». (29) Oggi l'etichetta va applicata alla globalbusiness class.

A forza di pensare se stesse come società a responsabilità illimitata, regolatrici della totalità sociale, e di pretendere di governarla affidandosi completamente alle leggi di mercato, le grandi unità dell'economia mondiale sono diventate delle società deresponsabilizzate. A forza di ripetere che l'accresciuta interdipendenza tra le nazioni, la moltiplicazione dei soggetti, la compenetrazione degli obiettivi e il presunto indebolimento delle gerarchie nello spazio mondiale rendono a questo punto la nozione di potere «complessa, volatile e interattiva» - per usare la definizione di Joseph S. Nye ripresa a tutti i livelli dai più diversi settori politici e intellettuali -, finisce che la nozione stessa perde di consistenza e si sottrae a qualsiasi analisi. (30) Le responsabilità in seno al sistema globale si vanificano al punto che non c'è più modo di identificare i responsabili. E senza più responsabili il pianeta appare governato dallo schema della «mano invisibile» dell'economia classica. L'individuo si emancipa perseguendo i propri fini personali.

La realizzazione dell'interesse generale non dipende più dalla volontà e dall'intelligenza espresse dai comportamenti umani ma dal

mercato, investito di un ruolo «provvidenziale». L'ordine così instaurato trascende l'intendimento umano. Sovrano nella sua veste di «consumatore», all'individuo rimane il compito di sperimentare la propria finitezza di fronte alla Storia, dal momento che la sua partecipazione alla stessa è qualcosa di involontario e inconsapevole. Si completa così quel rimescolamento delle funzioni del potere che era iniziato nell'era spaziale, sotto il segno del «villaggio globale»: un modo come un altro per negare le differenze tra le culture, la persistenza dei rapporti di forza o l'egoismo collettivo.

Di qui la visione fideistica di una «società globale o planetaria dell'informazione» come luogo della trasparenza e dell'eguaglianza degli scambi. In realtà, dall'inizio del XIX secolo la tecnologia e le reti non hanno fatto altro che approfondire il divario e la frattura tra le società-mondo, come hanno dimostrato Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein nelle loro analisi sulla formazione dell'economia-mondo e del sistema-mondo. (31) Questa legge dello scambio ineguale e della gerarchizzazione del sistema mondiale resta un dato essenziale per analizzare i rapporti tra le economie, le società, le culture. Sono quelle logiche di esclusione di cui tenta oggi di dar conto la nozione di «comunicazione-mondo», nozione che cerca di riportare in primo piano la storia. (32) Ovunque, forme inedite di concorrenza oppongono territorio a territorio e producono usi differenziati dei territori stessi. Si va tessendo un'«economia d'arcipelago», con i suoi megapoli di eccellenza tecnologica, punti nodali dei mercati e delle reti mondiali. Che è poi la realtà tratteggiata con lucidità dal subcomandante Marcos quando, nel 1997, parlava della guerra generalizzata condotta contro i deshechables (gli «usa e getta») dal pianeta neoliberista come del preludio alla «quarta guerra mondiale»: «La soppressione delle frontiere commerciali, l'esplosione delle telecomunicazioni, le autostrade dell'informazione, il potere dei mercati finanziari, gli accordi internazionali sul libero scambio, tutto ciò contribuisce a distruggere gli Stati-nazione. Paradossalmente, la mondializzazione produce un mondo frammentato, fatto di compartimenti stagni a mala pena collegati da passerelle economiche. Un mondo di specchi in frantumi che riflettono l'inutile unità mondiale del puzzle neoliberista [...]. Il neoliberismo non frammenta soltanto il mondo che vorrebbe unificare, crea anche la centrale politico-economica che dirige questa guerra. È urgente parlare, a questo punto, della megapolitica». (33) La «natura» stessa sembra

alimentare nuove fonti d'ingiustizia, gli squilibri climatici e altre catastrofi «naturali» colpiscono preferibilmente e con sempre maggiore frequenza i paesi e le regioni più povere.

È in questa caotica geografia delle frammentazioni che trovano espressione le nuove forme di opposizione alla Realpolitik neoliberista, quelle che Marcos chiama le «sacche di resistenza», come dimostrano da un lato le proteste di piazza contro le strategie del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale inscenate dalle classi popolari e dalle classi medie impoverite dei paesi del Terzo mondo e dall'altro i grandi scioperi contro le logiche monetaristiche che guidano la costruzione delle macroaree regionali di libero scambio nei grandi paesi industrializzati. Ed è sempre in questa geografia che tracciano i propri percorsi le reti parassitarie dell'immundus (l'illecito e l'amorale, contrapposto al mundus, il lecito e il bene ordinato), i nuovi fronti planetari del disordine, le «zone d'ombra», le reti del mercato nero della vita. I circuiti dell'economia sommersa, le reti mafiose e i traffici illegali (dal narcotraffico alla pedofilia, passando per il contrabbando elettronico), i fronti dell'integralismo e delle sette segrete, i flussi transnazionali dei gruppi clandestini. Gli strateghi del soft power e della netwar non sbagliano affatto nella loro valutazione dei rischi che l'uso di Internet da parte del narcotraffico (due miliardi di narcodollari da riciclare ogni giorno sui mercati!) o delle nuove ramificazioni dell'«attività politica internazionale» (nella quale comprendono, senza fare distinzioni, il movimento zapatista, i gruppi islamici e le organizzazioni non governative), fa correre alla «sicurezza collettiva». (34) Dietro la vetrina abbagliante dell'ultraliberismo si nasconde quella che è la chiave di volta del modello tecnoglobale di riorganizzazione delle società: la sicurezza. Proprio perché il suo costo sociale è incalcolabile, si dimentica che il globale ha come contropartita il rafforzamento della sicurezza (di classe - su scala nazionale e internazionale -, militare e civile) e che nella discrezionalità degli usi delle tecnologie informatiche rientra anche la logica feroce del ghetto disciplinare. La sofisticata rete di sorveglianza elettronica destinata a impedire l'emigrazione clandestina alla frontiera tra Messico e Stati Uniti, a dispetto della firma del trattato di libero scambio tra Stati Uniti, Canada e Messico (Nafta, North American Free Trade Agreement) - primo passo verso la realizzazione del vecchio sogno imperiale dell'Unione panamericana, dall'Alaska alla Terra del Fuoco -, vale qui

come metafora di una logica di portata mondiale. Una logica che attualizza lo scenario immaginato da Anatole France, quello della «zona-cuscinetto» creata ai confini degli Stati Uniti d'Europa nell'anno 2270".

«La guerra contro i poveri e il genocidio stesso dei poveri è all'ordine del giorno della modernità», scriveva nel 1997 l'esperto di strategia militare Alain Joxe, e concludeva sottolineando la necessità di «dar vita alla nuova definizione della pace» imposta dallo «scenario attuale, dominato dalla logica globalistica dell'allargamento della sfera dell'economia unificata [...]. I liberali del secolo scorso, - spiegava Joxe, - credevano sinceramente che l'estensione universale del libero mercato avrebbe portato la pace universale. Una convinzione che non è affatto scomparsa: anzi, è rinata con una baldanza tutta giovanile e una totale indifferenza alla prova dei fatti, probabilmente in coincidenza con la fine della tirannide sanguinosa dello stalinismo e l'improvvisa liberazione dalla minaccia astratta dell'olocausto nucleare. E accompagna con cieca condiscendenza la spinta attuale verso la "globalizzazione. (35) È un regresso dello spirito umano che non potrà durare. Un momento incredibile di mistificazione di massa che lascia tutto lo spazio possibile agli ideologi di professione [...]. Il rifiuto, l'esclusione prodotta dal laissez-faire, che diventa oggi il rifiuto, l'esclusione, dei condannati a morte prodotti dalla guerra economica: questa è la definizione attuale della pace». (36)

Dove non era riuscita la contestazione, a smontare l'utopia globalista è riuscita la crisi dei mercati e delle reti della geofinanza.

Il rischio di un'autentica recessione su scala mondiale ha precipitato nel dubbio anche quelli che fino a ieri erano convinti di aver trovato la formula magica del pancapitalismo. Un campione tra i tanti ripreso dalla stampa internazionale: «Fino ad alcuni mesi fa, - recita un editoriale del «Washington Post» del settembre 1998, - pensavamo di sapere ciò che un paese in via di sviluppo deve fare per accodarsi al gruppo dei paesi ricchi. E pensavamo di sapere come un paese comunista deve trasformarsi per diventare un paese capitalista. Il presupposto di fondo era che più il mondo diventa integrato più diventa prospero. Oggi, dopo che la Russia e gran parte dell'Asia hanno fatto bancarotta, l'Europa dell'Est e l'America latina corrono lo stesso pericolo e gran parte dell'Africa regredisce anziché progredire, le certezze vecchie anche solo di un anno appaiono tutt'altro che certe».

(37) Poco dopo l'euforia collettiva vissuta con il Mondiale di calcio 1998, le platee planetarie hanno assistito a un altro global event, questa volta non sponsorizzato. Hanno cioè vissuto in diretta gli effetti dell'irrazionalità del freeflow dei capitali e si sono rese conto di persona della necessità di controllarli. Hanno verificato in diretta, empiricamente, quello che significano, con l'ingresso nel regime dell'economia globale, sia le proteste di piazza degli esclusi dalla modernità manageriale sia le polemiche attorno all'identità culturale definita in base al solo parametro dell'indice di ascolto: su un pianeta in cui il mercato ha ucciso la speranza divorando in un sol boccone la democrazia, è davvero urgente «parlare della megapolitica», l'unico modo per demistificare un'ideologia che non ha mai osato dire il proprio nome.

E alla fine del 1999 la «megapolitica», mobilitandosi contro la Conferenza dell'Omc riunita a Seattle per preparare un nuovo ciclo di negoziati in materia di commercio internazionale, è tornata a far valere i propri diritti. A Seattle, le reti planetarie del movimento dei diritti civili sono venute improvvisamente allo scoperto, per manifestare la loro opposizione ai guasti prodotti dal modello di globalizzazione ultraliberista.

NOTE

1 G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, pp. 1517 [trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. XIX].

2 G. DELEUZE, *Pour parler*, Minuit, Paris 1990, p. 237.

3 Cfr. Entretien avec Manardo, président de Deloitte Touche, Tohmatsu Europe, in «Le Monde de l'économie», 18 febbraio 1997, p. IV.

4 T. Jackson, *Facing up to a Challenging Opposition*, in «Financial Times», 31 ottobre 1997, supplemento «The Global Company», p. 15.

5 Cfr. f. Fukuyama, *The End of History*, in «Public Interest», estate 1989 [cfr., per l'ed. it. in volume, ID., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, 1989, Rizzoli, Milano 1996 2].

6 Prosumer è un composto di producer e consumer [N. d. T.].

7 p. legendre, *Communication dogmatique*, Hermès et la structure, in l. szez (a cura di), *Dictionnaire critique de la communication*, vol. I, Puf, Paris 1992, p. 40.

8 Cfr. Dossier pubblicato in «Le Monde de l'économie», 3 febbraio 1998, p. VI.

9 Intervista di Ted Turner in *La planète Cnn*, documentario di F. Laffont, «Arte», 14 novembre 1997.

10 saatchi and saatchi, *AnnualReport* 1986, London.

11 t. levitt, *The Marketing Imagination*, Free Press, New York 1983 [trad. it. *Marketing Imagination*, Sperling & Kupfer, Milano 1990]. Cfr. anche Id., *The Globalization of Markets*, in «Harvard Business Review», giugno 1983

12 Cfr. a. Mattelart, *L'Internationale publicitaire*, La Découverte, Paris 1989.

13 Cfr. j. naisbitt e p. aburdene, *Megatrends 2000. Ten Directions for the 1990 's*, Avon Books, New York 1990, p. 140.

14 Cfr. r. boyer, *Les mots et les réalités*, in ID., *La mondialisation au-delà des mythes*, La Découverte, Paris 1996, pp. 14-56.

15 Cfr. in particolare m. raboy, *La Global Information Infrastructure (Gii): un projet imperial pour l'ère de la mondialisation*, in «Communications et Stratégies», 1997, n. 25; p. schlesinger e g. doyle,

<http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>

Contradictions of Economy and Culture: The European Union and the Information Society, in «Cultural Policy», II (1996), n. 1; a. mattelart, Exception ou spécificité culturelle?, in aa.vv., Universalia 1995, Encyclopaedia Universalis.

16 j. valenti, in «Le Monde», 11 e 24 marzo 1993.

17 p. de win, Editorial, in «World Federation of Advertisers (Wfa) News Report», Bruxelles, novembre-dicembre 1990. Per un'analisi delle strategie di lobbying delle organizzazioni professionali, cfr. a. mattelart e m. Palmer, Advertising in Europe : Promises, Pressures and Pitfalls, in «Media, Culture & Society», XIII (1991), n. 4; id., Shaping the European Scene, in «Réseaux. The French Journal of Communication», I (1993), n. .

18 n. negroponte, Being Digital, Vintage Books, New York 1995, p. 229 [trad. it. Essere digitali, di F. e G. Filippazzi, Sperling & Kupfer, Milano 1995, p. 235].

19 Ibid., p. 165 [trad. it., p. 171].

20 b. gates, The Road Ahead, Viking Penguin, New York 1995, p. 6 [trad. it. La strada che porta a domani, di D. Caroli e F. Zanetti, Mondadori, Milano 1997, p. 8].

21 a. gore, Discorso edito e diffuso dall'Usia (United States formation Agency) nel marzo 1994 (corsivo nostro).

22 «Viandante, non c'è cammino, / se non andando avanti», XXVIII del ciclo Proverbi e cantari da Campi di Castiglia [N. d. T.].

23 j. s. nye e w. a. owens, America's Information Edge, in «Foreign Affairs», LXXV

(1996), n. 2, p. 20.

24 Ibid., p. 36.

25 j. s. nye, Bound to Lead. The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York 1990.

26 B. Clinton, A New Covenant for American Security, Harvard International Relations Council Inc., Boston (Mass.) 1992, citato in a. valladão, Les Etats-Unis, un acteur central, in «Sciences humaines», speciale La mondialisation en débat, giugno-luglio 1997, n. 17, p. 54.

27 Cfr. il numero speciale Soutien européen à l'industrie de l'audiovisuel et du multimédia, «Dossiers audiovisuels», Ina, Paris, luglio-agosto 1998, n. 80.

28 c. monsivais, Globalisation Means Never Having to Say You're Sorry, in «Journal of International Communication», I (dicembre 1994),

n. 2, p. 120.

Il titolo e la battuta sono una parafrasi ironica della battuta finale del romanzo *Love Story* di Erich Segal: «Amare significa non dovere mai dire "Mi dispiace"» [N. d. T.].

29 barthes, *Mythologies* cit., p. 224 [trad. it., p. 218].

30 Cfr. j. s. nye, *Understanding US Strenght*, in «*Foreign Policy*», LXVIII (1988), n. 73.

31 Cfr. f. braudel, *La dynamique du capitalisme*, Flammarion, Paris 1992 [trad. it. *La dinamica del capitalismo*, il Mulino, Bologna 1994] e I. wallerstein, *Le capitalisme historique*, La Découverte, Paris 1990.

32 Cfr. a. mattelart, *La communication-monde*, La Découverte, Paris 1992 [trad. it. *La comunicazione mondo*, Il Saggiatore, Milano 1994].

33 sous-commandant marcos, *La quatrième guerre mondiale a commencé*, in «*Le Monde diplomatique*», Paris, agosto 1997, p. 5.

34 Cfr. e. swett, *Strategic Assessment: The Internet*, rapporto redatto per il Pentagono e accessibile via Internet, luglio 1995.

35 Cfr. cap. VII, par. 5 [N. d. T.].

36 a. joxe, *La science de la guerre e la paix*, relazione presentata al Seminario organizzato dal Centro de Estudios interdisciplinarios, Unam, Ciudad de México, gennaio 1997, pp. 24-26.

37 Cfr. Kiosque, in «*Le Monde*», 9 settembre 1998, p. 28.

Epilogo

Un sistema barocco

«La libertà esiste solo là dove l'intelligenza e il coraggio arrivano a incidere sulla fatalità».

Correspondance Roger Caillois - Victoria Ocampo,
Paris - Buenos Aires, 1956.

Circa cent'anni dopo La leggenda dei secoli, il progetto eroico di costruzione del futuro è fallito, e il superamento del «cerchio delle frontiere» ha prodotto un'altra «fatalità» che il poeta non poteva prevedere.

In nome dei vincoli che stringono insieme il pianeta tecnofinanziario, archetipo delle reti affrancate dalle frontiere storiche e dalle differenze culturali, l'utopia neoliberista ha tracciato attorno al divenire del globo un orizzonte invalicabile, dal quale è stato bandito quell'ideale di eguaglianza e di giustizia del quale la matrice utopica si è sempre nutrita. Niente più grandi domande, o grandi conflitti: solo soluzioni tecniche, una «gestione manageriale, libera da preoccupazioni di egemonia politica», per usare il lessico fatto circolare dalle grandi aziende mondiali d'intermediazione.

Niente più grandi miti di liberazione: solo frammenti tecnoutopici di breve respiro. Con la fine della Guerra fredda e dell'equilibrio del terrore, i gruppi umani sarebbero giunti «al punto finale dell'evoluzione ideologica dell'uomo». (1)

Dunque, niente più necessità per i cittadini divenuti collettività di consumatori, in grado di competere con l'ordine esistente: solo l'obbligo neodarwiniano di adattarsi al nuovo ambiente della concorrenza e del libero scambio mondiali. E niente più survival of the fittest, la sopravvivenza dei più adatti: solo il survival of the fastest, la sopravvivenza dei più rapidi. Liquidato, rimesso nel ripostiglio degli accessori, quel ricco capitale semantico che ha rispecchiato i sogni

plurisecolari di solidarietà e cooperazione, e si è andato accumulando a prezzo di tensioni e lotte attorno al possibile ordinamento del mondo!

L'unico diritto di cittadinanza concesso è per la «repubblica mercantile universale» in versione aggiornata: la globaldemocratic marketplace. «Le Persone Colte di domani dovranno essere preparate a vivere in un mondo globale, un mondo occidentalizzato», profetizza con tono perentorio Peter Drucker in un'opera sulla «società postcapitalista», confessando che uno degli obiettivi strategici della nuova società planetaria consiste nell'alleanza tra i manager e gli intellettuali.

«Sono agli estremi opposti, - prosegue Drucker, - ma si riferiscono gli uni agli altri come a poli, non come a contraddizioni. Hanno bisogno gli uni degli altri [...]. Il mondo dell'intellettuale, se non è controbilanciato dal manager, diventa un mondo nel quale ciascuno "fa la propria cosa", ma, complessivamente, nessuno fa niente. Il mondo del manager, se non è controbilanciato dall'intellettuale, diventa burocrazia e il demoralizzante grigiore dell'uomo dell'organizzazione. Ma se i due si bilanciano reciprocamente, allora si può avere creatività e ordine, realizzazione e missione». (2) Rivelando una sostanziale compatibilità con i cliché di un antintellettualismo tipico del neopopulismo mercantile, la definizione utilitaristica dell'intellettuale si concilia con una nozione di cultura altrettanto funzionale all'era del capitalismo mondiale integrato.

La nozione di universalità diventa un alibi e, in uno spazio di consultazioni pubbliche allargato al mondo intero, perde il suo significato di condivisione collettiva dei valori. Quanto al concetto di diversità culturale, esso è ormai tutt'uno con le strategie di selezione degli obiettivi (target) e frammentazione degli indici di attenzione (audience). Non c'è più spazio per un pianeta concepito come elaborazione sociale. Non ci sono più margini in cui inserire la vecchia definizione antroposociologica di «società globale» quale prodotto dell'«integrazione, in un macrocosmo, di raggruppamenti particolari, o microcosmi di forme di socializzazione in equilibrio mobile, equilibrio in cui le forze centripete prevalgono sulle forze centrifughe». (3) Al loro posto, a testimonianza dell'usura del significato delle parole, una nozione indifferenziata, ubiqua, dal ventre molle, senza alcun legame con la tradizione, tagliata su misura per la performance geo-politico-economica.

Data la sua univocità, l'utopia neoliberista dà vita a una griglia di valutazione del processo di mondializzazione-globalizzazione che al cittadino non offre altra scelta se non l'euforia o l'apocalisse. Ora, in ogni epoca, le forme d'integrazione in macrocosmi sempre più vasti sono state vissute sia come un rischio che come una risorsa. I pericoli di omogeneizzazione e di una nuova gerarchizzazione dei microcosmi è sempre esistito. Come pure quelli connessi all'allargamento del campo dei possibili, in relazione alla ridefinizione in termini di pluralità dei processi identitari. Perciò si è fatta strada l'esigenza che gli individui e i popoli alle prese con queste nuove forme di socializzazione le vivano come una sfida collettiva e non come un ordine imposto ad atomi senza regola. Il rapporto tra democrazia e mondializzazione non deve quindi tradursi in un'opposizione a un movimento manifestatosi più di cinque secoli fa con l'affermazione di quello che lo storico Fernand Braudel chiamava «il tempo del mondo» (e nemmeno nella vittoria sulle «forze del male» annidate al di là della «cortina di ferro», come ripete continuamente la propaganda manageriale!) Deve tradursi nella critica costruttiva a un particolare modello d'integrazione macrocosmica che si fa scudo degli appellativi di «mondiale» o «globale» per meglio nascondere la propria esclusiva sollecitudine per una minoranza di integrati solvibili e la propria totale indifferenza per la grande massa degli esclusi del pianeta. Là dove l'utopia tecnoglobalista vede la fine della storia del genere umano, le diverse società che la compongono possono replicare sostenendo la tesi di una fase del tutto transitoria - niente più che un «battito di ciglia» - nella storia dell'umanità. La costruzione di una diversa forma d'integrazione delle società umane in un'insieme che le valorizzi e al tempo stesso le trascenda dipende anche e soprattutto dal superamento delle tensioni e dei conflitti interni tra i diversi «Noi» che le abitano, a diversi livelli d'intensità, secondo la tripartizione classica usata dai vecchi manuali di sociologia: la massa, la comunità e la comunione. (4)

Nel suo poema *Pleine mer*, Victor Hugo vedeva la diversità come l'antitesi dell'unità. Lo spettro di Babele. Applicando alla civiltà la formula di Pascal (5) - «il centro ovunque, la circonferenza in nessun luogo» -, i geografi di ispirazione anarchica hanno iniziato a combinare i due elementi. E la loro intelligenza politica ne ha fatto dei precursori del dibattito sull'unità complessa del mondo nella diversità, unica forma d'unione in grado di convogliare la dispersione dei «generi umani». A

lungo rinviata e dissimulata dalle convinzioni etnocentriche riguardo alla linearità della sequenza occidentalizzazione-modernizzazione-sviluppo-progresso, la questione della pluralità delle culture è divenuta, all'alba del XXI secolo, ineludibile.

Là dove l'impostazione culturalista postulava delle società «tradizionali» in inevitabile antitesi con le società «moderne», il cambio di prospettiva ci fa scoprire società sincretiche in movimento, storicamente instabili, elaborate dalle rinegoziazioni incessanti e conflittuali della propria identità. Per quanto incerto, l'esito di tale rovesciamento si annuncia come una delle sfide più importanti per la costruzione del senso di appartenenza del mondo. Tanto più che la nuova «fatalità» dei ghetti tecnoglobali continua a sommarsi all'antica «fatalità» delle autarchie etnoreligiose.

Negli anni Cinquanta, Maurice Merleau-Ponty si ribellava allo schema, divenuto luogo comune, della progressione lineare storia-modernità-progresso: «Il senso della storia, - scriveva, - conosce continue devianze e dev'essere continuamente reinterpretato.

La corrente principale deve sempre fronteggiare controcorrenti e gorgi.

Non si dà mai come un dato di fatto. Si rivela soltanto attraverso asimmetrie, costanti, diversioni, regressioni. Come accade con le cose percepite, con quei rilievi che prendono forma solo se osservati da una certa angolazione e che non escludono mai del tutto altri modi di percezione». (6) A una visione compatta e astratta del sistema economico, il fenomenologo rispondeva con la nozione di «sistema barocco», più idoneo a dar conto non solo delle articolazioni che compongono un insieme concreto ma anche delle sue disarticolazioni.

In tempi in cui l'utopia neolibera cerca di riciclare l'escatologia del progresso e di occultare i guasti di una storia non in sincronia con il progresso stesso, l'intuizione del «sistema barocco» è decisiva per combattere le due «fatalità» e l'amnesia che esse comportano.

Contrariamente alla visione ben distinta della storia, che ha legittimato la gerarchizzazione sociale e culturale del globo - decretando l'inutilizzabilità di formule che ha poi viceversa utilizzato per dare un nome ai propri modelli dominanti -, occorre vedere il mondo come uno spazio-tempo in cui coesistono forme di sfruttamento, di oppressione e di sopraffazione vecchie e al tempo stesso nuove, così come coesistono

forme di resistenza sperimentate e al tempo stesso inedite. Per cui il ricorso a formule feticcio che fanno tabula rasa del passato per premiare l'ultima espressione di moda impedisce ogni intelligenza politica della storia in corso.

Tra i molti tentativi che oggi contestano lo stato del mondo e cercano di restituire una memoria al processo d'integrazione delle singole società in un insieme globale, ne ho scelto uno, per concludere: il manifesto per una «poetica del diverso» del martinicano Edouard Glissant, un saggista, poeta e romanziere che elabora il suo fondamentale concetto di «creolizzazione» del mondo contemporaneo - il «Tutto-mondo» - muovendo dalla matrice della «volontà barocca» nata nell'America coloniale, crocevia culturale del *métissage*. «Il mondo si creolizza, - scrive nella sua *Introduction à une poétique du divers* (1996), - in altre parole, le culture del mondo, messe in contatto tra loro in maniera folgorante e pienamente consapevole, si cambiano e si scambiano oggi l'una con l'altra, attraverso urti irrimediabili e guerre spietate ma anche maturazioni di coscienza e di speranza, tali da farci dire - senza essere degli utopisti, o, meglio, accettando di esserlo - che gli uomini di oggi abbandonano difficilmente qualcosa a cui sono attaccati da tempo, ossia che l'identità di un essere è valida e riconoscibile solo se è specifica dell'identità di tutti gli altri esseri possibili». (7) Rispetto al termine biomorfico di «ibridazione», ormai sul punto di trasformarsi in parola-valigia, il concetto di «creolizzazione» ha il grande merito di evidenziare il suo legame con la storia. La lunga storia della costruzione sociale della pluralità del moderno.

Sulle tracce della biblioteca ideale, Glissant allinea alcune delle opere che hanno contribuito alla riappropriazione del senso della storia universale: le Storie di Erodoto (uno dei primi immaginari del «Tutto-mondo»); il Milione di Marco Polo (il sogno mescolato al profitto); i Saggi di Montaigne (l'impetuoso esercizio della relativizzazione); i *Comentarios reales* dell'inca Garcilaso de la Vega (il meticcio che soccombe alla disfatta e all'alienazione); Stele di Victor Segalen (un'estetica rivisitata dall'altrove); Elogi di SaintJohn Perse (le profondità dei paesaggi, la parola in folla rituale); *Finnegans Wake* di James Joyce (il rizoma che fa scintillare linguaggi); *Assalonne, Assalonne!* di William Faulkner (pervertire la discendenza e i fattori ereditari); *Les armes miraculeuses* di Aimé Césaire (lo zucchero della

parola Brasile in fondo alla palude); Mille piani di Gilles Deleuze e Félix Guattari (cambiare il pensiero per mezzo di fratture feconde); Omeros di Derek Walcott (l'epico contemporaneo, composito e familiare); Texaco di Patrick Chamoiseau (quando le baraccopoli riprendono coraggio). (8) Tutti libri che, ciascuno a suo modo, hanno indirizzato l'immaginario delle identità verso una nuova prospettiva: dalla nozione di identità-radice, espressione dell'ideologia dell'occidentalizzazione, verso la nozione di identità-rizoma-relazione, aperta sul mondo.

E per lottare contro la dispersione del lessico chiamato a nominare il «vivere insieme» su scala planetaria, potremmo anche riesumare, nella lunga e contraddittoria vicenda delle reti collettive che sono state tessute contro l'economicismo, la locuzione «cosmopolitismo democratico». Nato, come si ricorderà, nel 1843 per merito di Flora Tristan, all'incrocio tra interculturalità e femminismo, il termine esprime un ideale che continua a dare un senso a una parola oggi tanto contestata: «impegno».

NOTE

1 Fukuyama, *The End of History* cit.

2 p. drucker, *Post-capitalist Society*, Butterworth-Heinemann, Oxford 1993, p. 230 [trad. it. *La società post-capitalistica. Economia, politica e conoscenza alle soglie del Duemila*, di P. Pieraccini, Sperling & Kupfer, Milano 1993, p. 234].

3 g. gurvitch, *Essai d'une classification pluraliste des formes de stabilite*, in « *Annales sociologiques* », 1937, serie A, fasc. III.

4 id., *Mass, Community and Communion*, in « *The Journal of Philosophy* », 1941.

5 Cfr. cap. V, par. 6 [N. d. T.].

6 m. merleau-ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955, pp. 61-62.

7 é. glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris 1996, p. 15.

8 Cfr. f. pisani, *Rencontre avec Edouard Glissant. Carai'be du monde*, in « *Le Monde. Temps libre* », 5 febbraio 1994, p. XII.

Indice dei nomi

Per i titoli delle opere contemporanee, si dà, ove esista, quello dell'ed. it.: v. segalen, *Stele*, Guanda, Parma 1987; saint-john perse, *Elogi*, in id., *Opere poetiche*, 3 voll., Lerici, Milano 1960-67; j. Joyce, *Finnegans Wakee*, Mondadori, Milano 1982; w. faulkner, *Assalonne, Assalonne!*, Garzanti, Milano 1989 e *Adelphi*, Milano 2001; g. Deleuze e f. Guattari, *Mille piani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987 [N. d. T]

Aburdene, P., 395 n.
Achmatova, Anna, 321.
Adams, John Quincy, 123.
Adams, R. M., 11 n, 16 n.
Agostino, Aurelio, santo, io, 39, 247.
Aguirre Elorriaga, M., 122 n.
Alberti, Leon Battista, 16, 17.
Aleksandrov, G. F., 321.
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 13, 75.
Alessandro VI (Rodrigo Borgia, 1492-1503), papa, 25.
Alighieri, Dante, 143, 269.
Allende, Salvador Gossens, 358, 359.
Almagro, Diego de, 30.
Almeida, Ozorio de, 326.
Alonso Getino, L. G., 22 n.
Amie, A., 82 n, 85 n, 96 n.
Anacarsi, 97, 102.
Anacharsis Cloots, vedi Cloots, Jean-Baptiste.
Anacreonte, 27.
Anassagora, 108.
Andrews, Dana, 311.
Apollinaire, Guillaume, 267-69.
Aragon, Louis, 326, 328, 329.
Arbatov, G., 324 n.
Arbenz, Jacobo, 317.

Archibugi, D., 66 n.
 Archimede, 143.
 Arcienagas, G., 15 n.
 Arendt, Hannah, 199 n, 260 e n.
 Argenson, René-Louis, marchese d', 66 e n, 121.
 Aristotele, 22, 43, 142, 143.
 Arlandes, F., marchese d', 94.
 Arminio, 183.
 Armogathe, D., 167 n.
 Armstrong, Neil, 342, 353.
 Arnaud, P., 139 n.
 Arnold, Matthew, 193, 280 e n.
 Aron, Raymond, 281 e n, 338en, 339, 351.
 Aronson, J., 309 n.
 Artaud, Antonin, 308.
 Atahualpa, 30, 31.
 Attlee, Clement Richard, 325.
 Augusto, Caio Giulio Cesare Ottaviano, detto, 40.
 Aulard, A., 95 n, 214 n.
 Aurobindo, Ghosh Sri, 249-51, 381.
 Avenel, G., 97 n, 102 n.
 Azouvi, François, 83 n, 85 n, 95 n, 125 n.
 Babeuf, François-Noël, detto Gracchus, 33, 170, 297.
 Babin, Pierre, 348, 349 n.
 Bacchi Wilcock, L., 103 n.
 Baccianini, M., 383 n.
 Bacon, Francis (Francesco Bacone), 48, 52 e n, 54-56, 58, 158,
 301.
 Balandier, Georges, 332.
 Baldini, G., 322 n.
 Ballanche, Pierre-Simon, 129 e n, 130 e n.
 Balzac, Honoré de, 279 e n.
 Banfi, L., 25 n.
 Barère, Bertrand, 84 e n, 90.
 Barnet, R. J., 357 n.
 Barthélémy, J., 21 n.
 Barthes, Roland, 4, 160 e n, 346 e n, 405 e n.
 Basevi, Enrica, 150 n.

Bastiat, Frédéric, 215.
 Bataillon, Marcel, 10 n, 18.
 Bateson, Gregory, 342.
 Baudelaire, Charles, 159.
 Bazard, Saint-Amand, 128 n, 133, 138.
 Beelenkamp, C.-J., 179 n, 181 n.
 Beljaev, A., 302 n.
 Bell, Daniel, 336, 337 e n, 341 e n, 342.
 Bellamy, Edward, 187, 188 n, 189, 191, 195
 Bellers, John, 63.
 Benedetto da Norcia, santo, 47.
 Benjamin, Walter, 155 e n, 282 n, 285 e n.
 420
 Bentham, Jeremy, 66 e n, 82, 96, 106, 107 n, 366 n.
 Bergson, Henri, 239, 248, 256.
 Bernays, Edward, 290, 317.
 Berque, Augustin, 276 e n.
 Berti, L., 372 n.
 Bianca di Castiglia, regina di Francia, 143.
 Bichat, Marie-François-Xavier, 125, 140, M3
 Birkenhead, conte di,
 294.
 Bissi, S., 350 n.
 Blair, Montgommery, 180.
 Blanc, Louis, 164, 170, 171.
 Blanchard, M. A., 316 n.
 Blériot, L., 183 n.
 Blum, Léon, 312, 326, 339.
 Boardman, P. L., 248 n.
 Bogdanov, Aleksandr, 300-2.
 Boissier, P., 218 n.
 Bolivar, Simon, 66, 107, 120-23, 143, 183, 253.255
 Bonald, Louis de, 129 e n.
 Bonetti, M., 365 n.
 Bonini, M., 192 n.
 Bonnet, Charles, 130.
 Bordiga, R., 104 n.
 Borges, Jorge Luis, 102, 103 n.
 Borman, Frank, 345.
 Bormann, Martin, 319.

Borosage, R., 311 n, 319 n.
 Bossuet, Jacques-Bénigne, 60.
 Botelho de Magalhaes, Benjamin Constant, M7Bottero, J., 29 n.
 Botzaris, Markos, 183.
 Bourgeois, Léon, 225 e n, 226, 259, 260 e n.
 Bouriel, D., 95 n.
 Bowring, dottor, 169.
 Boyer, Robert, 396 e n.
 Branford, Victor, 243 n, 244 n, 245, 246 n, 247Braudel, Fernand,
 40 n, 44 e n, no e n, 382, 406 e n, 413.
 Breton, André, 158en, 293,307-8, 313 en.
 Breton, Philippe, 55 n.
 Brillat-Savarin, Anthelme, 157.
 Brilli, A., 57 n.
 Brisbane, Albert, 159, r6o.
 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, 100.
 Broca, Paul, 147.
 Brotton, Jerry, 14 e n.
 Broué, Pierre, 296 n, 299 e n.
 Brown Scott, James, 25 n, 67 n, 255 e n.
 Brzezinski, Zbigniew, 351, 352 e n, 361 e n, 363.
 Buache, Jean-Nicolas, 74 e n, 91.
 Buddha, epiteto di Siddharta Gautama, 143.
 Budé, Guillaume, 16.
 Buffon, Georges-Louis Ledere, 68.
 Buisson, F., 255 n.
 Bulgakov, Michail Afanas'evii, 302 n.
 Bunuel, Luis, 308.
 Burch, Noël, 324 e n.
 Burnham, James, 339, 340 e n.
 Burroughs, William S., 367.
 Butler, Samuel, 196 e n.
 Byrnes, James F., 312.
 Cabet, Etienne, 33, 164, 170.
 Calogero, G., 44 n.
 Calvi, G., 86 n.
 Calvino, Italo, 150 n.
 Campanella, Tommaso, 45, 46, 48, 49 e n, 51-53. 56, 153. 170.

Candeloro, G., 137 n.
 Canguilhem, Georges, 85, 86 n.
 Cannan, Edwin, 59 n.
 Cantimori Mezzomonti, Emma, 168 n, 169 n.
 Capriolo, E., 205 n.
 Caracalla, Marco Aurelio Antonino, detto, 13
 Carena, Carlo, 20 n.
 Carey, James W., 163 e n, 294 n, 347 n.
 Carlo II Stuart, re d'Inghilterra e di Scozia, 55
 Carlo V, imperatore, 22, 24.
 Carlo Magno, re dei franchi, imperatore, 143.
 Carlyle, Thomas, 102, 193, 196.
 Carnegie, Andrew, 235, 244, 263.
 Caroli, D., 400 n.
 Carpentier, Alejandro, 103 e n.
 Carr, William G., 327 e n.
 Carroll, Lewis, pseudonimo di Charles Lutwidge Dodgson, 159.
 Carta, P., 196 n.
 Carter, James, 363.
 Cartesio, vedi Descartes, René.
 Cassini, Gian Domenico (Jean-Dominique), 75
 Castro, G., 253 n.
 Catalina de Portugal, 31.
 Cattabiani, A., 100 n.
 Cavicchia Scalamonti, A., 278 n.
 Cerroni, V., 96 n.
 Certeau, Michel de, 382, 383 e n.
 Cervantes Saavedra, Miguel de, 54, 267-69.
 Césaire, Aimé, 415.
 Cesare, Caio Giulio, 143.
 Cézanne, Paul, 353.
 Chaliand, G., 292 n.
 421
 Chamoiseau, Patrick, 4x6.
 Chatterji, Bankim Chandra, 250.
 Chaunu, Pierre, 13 e n.
 Chesneaux, Jean, 185 e n.
 Chevalier, Michel, 133, 134, 135 n, 136
 138, 163, 201, 203, 217, 307.
 Chevé, C. F., 164.

Chimpu Ocllo, 31.
 Chinard, G., 45 n, 264 n.
 Choay, F., 17 n.
 Chrulèév, Nikita Sergeevic, 323.
 Churchill, Winston Léonard Spencer, 309, 317.325Cicerone,
 Marco Tullio, 43, 46.
 Clark, Colin, 336.
 Clark, J. M., 81 n.
 Clastres, P., 28 n.
 Claude, I. L., 256 n, 258 n.
 Claudel, Paul, r4 e n, 268, 294 e n.
 Clausewitz, Karl von, 293.
 Clementel, Etienne, 263.
 Clercq, M. de, 178 n.
 Cleveland, Harían, 363 e n.
 Clinton, William Jefferson C., detto Bill, 403, 404 e n.
 Cloots, Jean-Baptiste, detto Anacharsis, 95103.
 Cobden, Richard, 133, 213, 214.
 Coelho, Paulo, 392.
 Collini, S., 280 n.
 Colombo, Cristoforo, 9-13, 49, 53, 149, I50' Comte, Auguste, 6,
 80, no, in, 126,130, 139-47. !59 e n, 243, 246, 247, 353.
 Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marchese di, 6,
 81, 82, 84, 8689,92,94,101,113,139,143,243.
 Confucio, forma italianizzata di Kong Fuzi, M3Considérant,
 Victor, 159-61, 164, 214.
 Constant de Rebecque, Benjamin, 123.
 Cooley, Charles Horton, 283, 284 e n.
 Cooper, Kent, 315 e n.
 Copernico, Niccolò, nome italianizzato di Nikolaj Kopernik, 45,
 48, 49, 56.
 Coriat, Benjamin, 324, 325 n.
 Cortázar, Julio, 359 e n, 374.
 Cosgrove, Denis, 14 n, 294, 295 n, 343 n, 344 e n.
 Cotteret, J.-M., 360 e n.
 Coubertin, Pierre de, 221 e n.
 Courtin, Antoine de, 42 n.
 Craig, G. A., 293 n.

Cremer, Randal, 220.
Croce, Benedetto, 239.
Cromwell, Oliver, 80, 143.
Crowl, P. A., 236 n.
Crozier, Michel, 361 e n, 362 e n.
Cullen, Henry, 121.
Cyrano de Bergerac, Savinien de, 56, 57 n.
Dali, Salvador, 159.
Dandieu, Arnaud, 281 e n.
Daniele, profeta, 48.
Danton, Georges-Jacques, 95.
Darwin, Charles Robert, 195, 327.
Daubenton, L. J. M., 91.
Daugherty, W. E., 316 n, 320 n.
Debout, Simone, 158 e n.
Decina Lombardi, P., 73 n.
Decugis, Henri, 224 e n.
Defoe, Daniel, 189.
De Grazia, V., 285 n.
Deleuze, Gilles, 387, 388 e n, 415.
Delluc, Louis, 282.
Deluy, H., 301 n.
De Maria, L., 211 n.
Dengler, Paul L., 343 e n.
Derrida, Jacques, 276 e n.
Descartes, René, 56, 143, 151, 199, 275.
Descendre, D., 365 n.
Deschamps, L. M., 65.
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 83 e n, 92.
Dewey, John, 239, 261 e n, 284.
Dewey, Melvil, 229.
Dickens, Charles, 189.
Diderot, Denis, 13, 29, 33, 67 e n, 72, 120.
Dollfuss, Engelbert, 292.
Dombrowsky, Jaroslaw, 174.
Dostoevskij, Fèdor Michajlovif, 338.
Doyle, G., 397 n.
Drake, Francis, 41.

Drucker, Peter Ferdinand, 340 e n, 355, 356 n, 357, 364, 412 e n.
 Drudi Demby, L., 196 n.
 Du Boff, R. B., 177 n.
 Duhamel, Georges, 267, 269, 281 e n, 282.
 Dunant, Jean-Henry, 217, 222.
 Durkheim, Emile, 6, 118, 131 en, 132 e n, 138, 165 e n, 225, 239.
 Dyer, Murray, 317 n, 335 e n.
 Eagleton, T., 280 n.
 E arie, E. M., 80 n.
 Eberstadt, Ferdinand, 311.
 Edison, Thomas Alva, 186.
 Edwards, Paul N., 314 e n.
 Ehrenburg, Il'ja, 313.
 Einstein, Albert, 273, 277, 353.
 Eisenhower, Dwight David, 316, 363.
 Eisenstein, E. L., 15 n.
 Ejzenstejn, Sergej Michailovic, 307.
 Éluard, Paul, 293.
 Emerson, Ralph Waldo, 161 e n, 162 e n.
 Enfantin, Barhélemy-Prosper, 127 e n, 133, M3Engelbrecht, H. C.,
 264 e n.
 Engels, Friedrich, 34, 168 e n, 169.
 Enrico IV il Buono, re di Francia, 62, 63, , 67, 114.
 Epée, abbé de l', 88.
 Erasmo da Rotterdam, Desiderio, nome italianizzato di Geert
 Geertsz, 5,15,19,20 e n, 45, 46, 65, 308.
 Erodoto, 27, 415.
 Erzberger, Matthias, 288.
 Esenin, Sergej Aleksandrovié, 313.
 Eucken, Rudolph, 239.
 Eurich, N., 45 n, 56 n.
 E vola, J., 271 n.
 Ewen, Stuart, 286 e n.
 Fabris, M., 305 n.
 Faccarello, G., 82 n.
 Fairbanks, Douglas, 280.
 Fallex, M., 225 n.
 Fanon, Frantz, 374.

Farge, Arlette, 72 n, 73 n.
 Faulkner, William, 415.
 Febvre, Lucien, 19 n, 382.
 Federico II di Hohenzollern, eletto il Grande, re di Prussia, 101,
 107, 143, 287.
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 60 e n.
 Ferrata, G., 184 n.
 Ferry, Gabriel, 307.
 Ferry, Jules, 219.
 Fichte, J. G., 66 n.
 Fiedman, Milton, 337.
 Filippazzi, F., 400 n.
 Filippazzi, G., 400 n.
 Filippini, E., 282 n.
 Filippo II, re di Spagna, 14, 22.
 Finzi, Roberto, 80 n.
 Fiore, Quentin, 349, 350 n.
 Fiore, T., 18 n, 20 n.
 Firpo, L., 51 n.
 Flaubert, Gustave, 269.
 Florey, Robert, 319.
 Florian, Jean-Pierre Claris de, 268.
 Foch, Ferdinand, 288.
 Ford, Henry, 306.
 Ford, Gerald Rudolph, 363.
 Forrestal, James, 311.
 Foucault, Michel, 366 e n.
 Fouchet, M.-P., 175 n.
 Fourier, Charles, 33, 59, 66, 121, 149-62, 165, 170, 171, 193, 206,
 307.
 France, Anatole, 231-33, 253, 267, 408.
 Francia, J. R., 143.
 Frank, Waldo, 282 e n.
 Frankel, Leo, 174.
 Franklin, Benjamin, 66, 143.
 Fratta, C., 44 n.
 Freire, Paulo, 381.

Freud, Sigmund, 152, 239, 273, 276-78, 290.
 Friedman, Milton, 402.
 Fuentes, Carlos, 307, 308 e n.
 Fukuyama, Francis, 389, 390 n, 411 n.
 Fuller, Richard Buckminster, 345.
 Gagarin, Jurij Alekseevic, 342, 345.
 Gaktung, J., 381 n.
 Galeno, Claudio, 48.
 Galilei, Galileo, 48, 56, 353.
 Gance, Abel, 209 e n.
 Gandhi, Indirà Priyadarshini, 376.
 Gandhi, Mohandas Karamchand, 381.
 Garavini, F., 26 n.
 Garcia Calderón, Ventura, 267, 268 e n.
 Garcilaso de la Vega, detto E1 Inca, 31 e n, 33. 34. 4i5Garibaldi,
 Giuseppe, 183, 217.
 Garufi, B., 33 n.
 Garvey, Michael Angelo, 163.
 Gassendi, Pierre, pseudonimo di Pierre Gassend, 56.
 Gates, William, detto Bill, 400 e n.
 Gaulejac, V. de, 365 n.
 Geddes, Patrick, 243-49, 293, 347.
 Gellio, Aulo, 27.
 Gii, J., 10 n.
 Gilles, Peter, 15.
 Giorgio I, re di Grecia, 221.
 Giosuè, profeta, 46.
 Giovanna d'Arco, nome italianizzato di Jeanne d'Are, 143.
 Giovanni, santo, 19.
 Giovanni Paolo II (Karol Wojtila), papa, 35°- , Girardin, Emile de,
 215, 216 e n, 226.
 Giscard d'Estaing, Valéry, 368.
 Giuliano, Flavio Claudio, eletto l'Apostata, r43- , Glissant,
 Edouard, 415 e n.
 Gobineau, Joseph-Arthur de, 146 e n.
 Godard, Jean-Luc, 138.
 Godechot, J., 66 n.
 Gomulka, Wladislaw, 310.

Gonnard, R., 80 n.
 Gonzalez Casanova, P., 29 n, 235 n, 253 n.
 Gore, Albert, detto Al, 401 e n, 402.
 Goyard-Fabre, Simone, 48,49 n, 63 n, 65 n.
 Grafmeyer, Y., 271 n.
 Gramsci, Antonio, 239, 243, 244 e n.
 Grandjonc, J., 167 n.
 Greeley, Horace, 160.
 Grégoire, abbé, 29, 84 e n, 85.
 Grouchy, Sophie de, 82.
 Grotius, vedi Grozio, Ugo.
 Grozio, Ugo, nome italianizzato di Huig van Groot, 5, 25, 39, 42 e n, 43-48, 52, 75, 78, 104.
 Gruzinski, S., 33 n.
 Guadagnin, A., 199 n.
 Guattari, Félix, 388 e n, 415.
 Guerlac, H., 52 n.
 Guevara de la Sema, Ernesto, detto Che, 374 en.
 Guglielmoni, P., 52 n.
 Gurvitch, G., 412 n.
 Gustavo I (Eriksson Wasa), re di Svezia, 183.
 Gutenberg, Johannes, 143.
 Habermas, Jürgen, 71 n.
 Halévy, E., 126 n, 127 n, 129 n, 130 n.
 Halkin, L. E., 20 n, 21 n.
 Hammarskjöld, Dag, 263.
 Hanighen, F. C., 264 e n.
 Harrington, James, 80, 82.
 Harun al-Rashid, 143.
 Harvey, William, 48.
 Hawrylyshyn, Bohdan, 392.
 Hawthorne, Nathaniel, 161 n, 162,189,401.
 Hayden, Dolores, 160, 161 n.
 Hayek, Friedrich August von, 336, 337.
 Heacock, R., 377 n.
 Hearst, William Randolph, 235, 377.
 Hearst, William Randolph jr, 377.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 44 e n, 108 e n, 109, 112, 143,

250 e n, 276, 336.

Heidegger, Martin, 275, 276.

Herder, Johann Gottfried von, 66, 107, 108 e n.

Herrenschmidt, C., 29 n.

Herrfeldt, J. von, 179.

Hill, Rowland, 179-81.

Hitler, Adolf, 273, 291, 292 e n.

Ho Chi Minh, pseudonimo di Nguyen Tat Tan, 374.

Hobbes, Thomas, 45, 184, 258.

Hobson, John Atkinson, 259.

Holyoake, G. J., 165 n, 181 n.

Hoover, J. Edgar, 317.

Hughes, Howard, 294.

Hugo, Victor, 1, 76 e n, 182-84, 189, 214, 243, 413-423

Humboldt, Alexander von, 107.

Hume, David, 143.

Huntington, Samuel P., 361 e n, 362 e n.

Husserl, Edmund, 239, 275 e n, 276.

Huxley, Aldous Leonard, 306 e n, 327.

Huxley, Julian Sorell, 326-28, 330.

Huxley, Thomas Henry, 195, 204, 244, 319, 322.

Iadicicco, A., 287 n.

Ianni, O., 253 n.

Irving, Washington, 189.

Isabella la Cattolica, regina di Spagna, 21, 143 Isaia, profeta, 10.

Jackson, T., 389 n.

Jacobsson, Per, 263.

Janowitz, M., 316 n, 320 n.

Jaurès, Jean, 238.

Jefferson, Thomas, 83, 143, 358.

Johnson, Lyndon Baynes, 363.

Joliot-Curie, Frédéric, 312, 326.

Joseph, I., 271 n.

Joxe, Alain, 408 e n.

Joyce, James, 415, 416 n.

Juàrez Garda, Benito Pablo, 218.

Julia, D., 84 n.

Julien, C., 234 n, 236 n, 257 n.

Jünger, Ernst, 287 e n, 288.
 Kahn, Herman, 341 e n.
 Kalaora, B., 246 n.
 Kant, Immanuel, 6, 66 e n, 103, 104 e n, 105 n, 106 e n, 107, 143, 256, 387.
 Kantorowicz, E., 46 n.
 Kennedy, John Fitzgerald, 342, 363, 402.
 Keplero, Giovanni, nome italianizzato di Johannes Kepler, 48, 56.
 Kerckhove, Derrick de, 348 e n.
 Kircher, Athanasius, 94.
 Koebner, Richard, 257 n, 295, 296 n.
 Komensky, Jan, detto Comenio, 327.
 Kraiski, G., 305 n.
 Kropotkin, Pétr Alekseevic, 203-7, 245, 246, 248, 249, 293, 347.
 Kula, Witold, 85 n.
 Kunck-Brentano, T., 25 n.
 Kundera, Milan, 270.
 La Boétie, Etienne de, 28 e n.
 Labourie, F., 75 n.
 La Condamine, Charles-Marie de, 75.
 Laffont, F., 393 n.
 La Fontaine, Henri, 227 e n, 229, 231, 239, 242. 424
 Lagadec, P., 379 n.
 Laing, H. J., 162 n.
 Lakanal, Joseph, 82.
 Lalande, Joseph-Jérôme-Lefrançois de, 85 e n.
 Lamartine, Alphonse de, 214.
 Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de, 129, 214.
 Lance, C.-L., 222 n.
 Landes, D., 55 n.
 Lang, Jack, 285.
 Lanjuinais, J. D., 100.
 Laplace, Pierre-Simon de, 91.
 Lapouge, Gilíes, 68 e n.
 Lapradelle, A. de, 255 n.
 Laquenne, M., 73 n.
 Larbaud, Valéry, 267, 269.

Larousse, Pierre, 121 e n, 217 n.
 Las Casas, Bartolomé de, 10,18, 22, 23, 29, 51' Lasswell, Harold D., 290
 e n, 318, 320 e n.
 Lautréamont, conté di, pseudónimo di Isidore-Lucien Ducasse, 308.
 Lawrence, David Herbert, 308.
 Leavis, Franck Raymond, 280, 346.
 Lebailly, M., 135 n.
 Lecourt, D., 301 n, 321 n.
 Lee, Richard Henry, 66.
 Legendre, Pierre, 391, 392 n.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 65 e n, 72.
 Leiris, Michel, 293.
 Lemaitre, P., 360 n.
 Lemonnier, Charles, 217.
 Lemos, Miguel, 147.
 Lenin, Nicolaj, pseudónimo di Vladimir U'ic Ulianov, 238, 239, 255, 296-98, 300.
 León-Portilla, Miguel, 382.
 Le Play, Frédéric, 245.
 Lerner, Daniel, 318, 333 e n.
 Léry, Jean de, 27.
 Leroux, Pierre, 164-66,170,171, 214, 250.
 Létade, allievo di Á.-T. Vandermonde, 90.
 Levidow, Les, 314 n.
 Lévi-Strauss, Claude, 32, 33 n.
 Levitt, Theodore, 394 e n.
 Lewis Hanke, M., 21 n.
 L'Herbier, Marcel, 209 e n, 282 n.
 Lhuys, Drouyn de, 178.
 Liebknecht, Karl, 238, 255, 297.
 Lindbergh, Charles Augustus, 294.
 Linhart, R., 300 n.
 Lippmann, Walter, 259-61, 288-90.
 Lipset, Seymour Martin, 336, 337 e n.
 Lissickij, Lasar' Markovié, detto El Lissickij, 313.
 Livio, Tito, 27.

Locke, John, 258.
 Lo Gatto, E., 302 n.
 London, Jack, 210 e n.
 Lonzi, Lidia, 160 n, 346 n.
 Lubar, R., 385 n.
 Luigi XIV, detto Re Sole, re di Francia, 5, 60, 61.
 Luigi XVI, re di Francia, 74.
 Luigi XVIII, re di Francia, 112.
 Lumière, Auguste, 284.
 Lumière, Louis-Jean, 284.
 Lupset, Thomas, 16.
 Lutero, Martin, nome italianizzato di Martin Luther, 20.
 Luxemburg, Rosa, 238, 297.
 Lyotard, Jean-François, 383 e n.
 Lysenko, Trofim Denisovic, 321.
 Mably, Gabriel Bonnot de, 65.
 Machado, Antonio, 401.
 Macherey, Pierre, 85 n, 91, 92 n.
 Machiavelli, Niccolò, 45, 46, 52, 254.
 MacLeish, Archibald, 343 e n, 345 e n.
 Mac-Mahon, Edme-Patrice-Maurice de, 175
 Madariaga y Royo, Salvador de, 273, 274.
 Madison, J., 66 n.
 Maeterlinck, Maurice-Polydore-Marie-Bernard, 268.
 Magellano, Ferdinando, nome italianizzato di Fernão de
 Magalhães, 14.
 Magri, T., 59 n.
 Mahan, Alfred Thayer, 234, 235.
 Maheu, René, 330, 331 n.
 Maiello, F., 146 n.
 Mairey, A., 225 n.
 Maistre, Joseph de, 99, 100 e n, 129, 139, 143
 Majakovskij, Vladimir Vladimirovii, 313.
 Malraux, André, 284, 285 n, 326.
 Manco Capac, 143.
 Mandeville, Bernard de, 59 e n.
 Manieri-Elia, M., 191 n.
 Maometto, 143.

Marat, Jean-Paul, 101.
 Marchand, Jean-Baptiste, 209 e n.
 Marchi, G., 57 n.
 Marcos, subcomandante dell'esercito zapatista, 406, 407.
 Marinetti, Filippo Tommaso, 210, 211 n.
 Marino, S., 244 n.
 Maritain, Jacques, 329 e n.
 Marmontel, Jean-François, 34.
 Marshall, George Catlett, 310, 312, 317, 378.
 Martens, Thierry, 15.
 425
 Maitineau du Plessis, D., 74.
 Marx, Karl, 6, 45, 46 n, no, 120, 168-70, 174, 175, 193. 194, 213, 323, 336, 339.
 Massignon, Louis, 326.
 Massimiliano d'Asburgo, 134.
 Mattelart, Armand, 35 n, 195 n, 299 n, 358 n, 365 n, 375 n. 37» n, 380 n, 395 n, 397 n, 399 n, 406 n.
 Mattelart, Tristan, 323 n, 325 n, 377 n.
 Mayoux, V., 358 n.
 Mazzucchetti, L., 291 n.
 M'Bow, Amadou Mohtar, 378.
 McBride, Sean, 378 e n.
 McCann, T., 317 n.
 McLuhan, Herbert Marshall, 249, 346-51, 362, 388, 395.
 Mead, Margaret, 342.
 Medici, Lorenzo Piero Francesco de', n.
 Méliès, Georges, 208.
 Melville, Herman, 162.
 Mendes, Teixeira, 147.
 Mentelle, Edme, 74 e n, 91.
 Meppiel, J., 358 n.
 Mercier, Louis-Sébastien, 67-73, 81.
 Merker, N., 104 n, 106 n.
 Merleau-Ponty, Maurice, 276, 414 e n.
 Merton, Robert K., 54 e n.
 Merz, Charles, 289 e n.
 Meslier, J., 65.

Millikan, Max F., 332 e n.
 Milton, John, 189.
 Mine, Alain, 368-70.
 Mitterrand, François, 384 e n.
 Moctezuma II, imperatore atzeco, 69.
 Molière, pseudonimo di Jean-Baptiste Poquelin, 155.
 Monge, Gaspard, 91.
 Monnet, Jean, 264.
 Monod, E., 219 n, 221 n.
 Monroe, James, 123, 236, 241, 255.
 Monsivais, Carlos, 405 e n.
 Montaigne, Michel Eyquem de, 26-29, 35 e n, 308, 415.
 Montesquieu, Charles de Secondât, barone di La Brède e di, 34,
 66, 68, 70, 71, 83, 98, 279 e n.
 Montreuil, J., 238 n, 239 n, 258 n.
 Moon, Parker Thomas, 259 n, 289 e n.
 More, Thomas, 14-19, 33, 34, 46, 48, 49 e n, 55, 65, 79, 80, 88,
 170, 308, 320.
 Moore, W., 341 n.
 Morelly, E., 33, 34, 65, 170.
 Morino, A., 103 n.
 Morris, William, 187, 191-95, 198, 247.
 Morrow, Glenn R., 81 e n.
 Morse, Samuel, 177.
 Mosè, 40, 143, 254.
 Mossadegh (Mossadeq), pseudonimo di Muhammad Hidàyat, 317.
 Motti, A., 197 n.
 Mounier, Emmanuel, 326.
 Mouttet, E., 82 n, 85 n, 96 n.
 Moynier, Gustave, 218.
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 353.
 Mukherjee, Jatin, 250.
 Mukherjee, Prithwindra, 250 n.
 Miiller, R. E., 357 n.
 Mumford, Lewis, 205 e n, 248, 249, 293 e n> 347Munch, P., 95 n,
 222
 n, 254 n.
 Murray, Gilbert, 273.

Murray Butler, N., 255 n.
 Musset, Alfred de, 135 e n.
 Musso, P., 125 n.
 Nadar, pseudonimo di Félix Tournachon, 182.
 Naisbitt, J., 395 n.
 Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi, 83, 92, 118, 120, 122, 143, 288.
 Napoleone III, imperatore dei francesi, 133, 217, 218.
 Nashe, Thomas, 347.
 Needham, Joseph, 326.
 Negroponte, Nicholas P., 399, 400 e n.
 Nehru, Jawaharlal, detto Pandit, 373.
 Nerone, Lucio Domizio, imperatore, 231.
 Newton, Isaac, 55, 57, 75, 117, 119, 152, 155, 206.
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 159.
 Nixon, Richard, 360.
 Nora, Simon, 368-70.
 Nordenstreng, K., 376 n.
 Nordman, D., 74 n, 75 n, 90 n, 93 n.
 Nye, Joseph S., 403 e n, 405 e n.
 Nys, E., 25 n, 41 n.
 O'Brien, P., 381 n.
 Oddera, B., 353 n.
 Omero, 143, 155, 269.
 Oncken, A., 34 n.
 Ortega y Gasset, José, 278-80, 282, 283 n.
 Orwell, George, 285, 322 e n.
 O'Sullivan, John L., 234.
 Otlet, Paul, 6, 227 e n, 229, 231, 239-44, 249, 262 e n, 263 e n.
 Owen, Robert, 33, 149, 151, 165, 170, 171.
 Owens, William A., 403 e n.
 Ozbekhan, Hasan, 356.
 426
 Padilla, Heberto, 374.
 Pagès, Max, 365 e n.
 Paine, Thomas, 89, 96, 101.
 Palmer, M., 380 n, 399 n.
 Palmer, Mitchell, 289.

Palyi, M., 81 n.
 Pancho Villa, pseudonimo di Doroteo Arang°, 257
 Paolo, santo, 100, 141, 143.
 Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 22.
 Paolo VI (Giovanni Battista Montini), papa, 47 e n.
 Paret, Peter, 52 n, 80 n, 236 n, 293 n.
 Parisot, Valentin, 121.
 Pascal, Blaise, 173 e n, 413.
 Passy, Frédéric, 217, 219 e n, 220, 221 n, 222.
 Pasternak, Boris Leonidoviè, 313.
 Pastor, B., 11 n.
 Pavlov, Ivan Petrovic, 320.
 Peabody, Sophia, 162.
 Péladan, Joséphin, 239 e n.
 Pelagio, re delle Asturie, 183.
 Pellicani, L., 278 n.
 Penn, William, 63, 66 n.
 Penty, Arthur J., 293 e n.
 Perlmutter, Howard V., 356.
 Pershing, John J., 257.
 Perusse, R. I., 316 n.
 Picasso, Pablo, 312, 313.
 Pickford, Mary, pseudonimo di Gladys Mary Smith, 280.
 Pieraccini, P., 412 n.
 Pilâtre de Rozier, 94.
 Pilhes, René-Victor, 360 e n.
 Pillet, A., 21 n.
 Pinochet, Augusto Ugarte, 358.
 Pirandello, Luigi, 281 e n.
 Pisani, F., 416 n.
 Pizarro, Francisco, 31.
 Platone, 15, 16, 19, 27, 43, 159, 171, 336.
 Plinio il Vecchio, 27.
 Poe, Edgar Allan, 155, 159.
 Polanyi, Karl, 387.
 Polk, James K, 234.
 Polo, Marco, n, 415.
 Pons, A., 86 n.

Popper, Karl, 336 e n.
 Porat, M., 376 n.
 Portantiero, J. C., 254 n.
 Powell, Dick, pseudonimo di Richard Ewing Powell, 319.
 Pradt, abbé de, 122, 123.
 Preiswerk, R., 381 n.
 Prévert, Jacques, 159.
 Prokof'ev, Sergej Sergeevic, 321.
 Properzio, Sesto, 43.
 Proudhon, Pierre-Joseph, 66, no, 164 e n, 170-74, 201-3.
 Proust, Françoise, 105 e n.
 Proust, J., 67 n.
 Puffendorf, Samuel, 47, 78, 164.
 Quatrepoint, J.-M., 359 n.
 Quesnay, François, 34 e n, 71, 87.
 Quirk, John J., 163 e n.
 Raboy, M., 397 n.
 Radakrishnam, S., 326.
 Radek, Karl Bernhardovic, 298, 299.
 Ramesse II, 331.
 Ramond, E., 183 n.
 Rancière, J., 138 n.
 Rapelli, G., 368 n.
 Ray, R., 125 n.
 Raynal, Guillaume-Thomas-François, 29.
 Read, Herbert, 326.
 Reagan, Ronald Wilson, 385.
 Reclus, Elisée, 7, 203, 207 e n, 208, 245.
 Remiche-Martinow, A., 208 n.
 Remington, Frederick, 235.
 Restii de la Bretonne, Nicolas, 72, 73 e n.
 Revel, J., 73 n.
 Reybaud, Louis, 165.
 Reyes, Alfonso, 273.
 Rhys, C., 34 n.
 Richelieu, Armand-Jean du Plessis, duca di, 31'
 Riesman, David, 333 n.
 Rigaud, Jacques, 371 e n.

Riley, John W., 318, 319 e n.
 Rimbaud, Arthur, 307.
 Rist, G., 315 n.
 Rivarola Espinosa, Milda, 208 e n.
 Rivera, Diego, 307.
 Robbiati, P., 372 n.
 Robertson, William, 143.
 Robespierre, Maximilien-François-Isidore, 96 e n, 99-101, 126.
 Robida, Albert, 185, 186 e n.
 Robins, Kevin, 314 n.
 Rockefeller, David, 361.
 Rodberg, L. S., 311 n.
 Rodgers, W. H., 364 e n.
 Rodin, Auguste, 267, 269.
 Rodò, José Enrique, 252, 253 e n.
 Roitman, M., 253 n.
 Romano, Ruggiero, 25 e n.
 Roosevelt, Franklin Delano, 191, 291.
 Roosevelt, Theodore, 234-36.
 Rossetti, Mariella, 158 n.
 Rostow, Walt W., 332 e n, 333 e n.
 427
 Rothe, E., 345 n.
 Rougemont, Denis de, 293 e n.
 Rougerie, J., 175 n.
 Rousseau, Jean-Jacques, 60, 65, 66 e n, 68, 71, 89, 90, 139, 165,
 172, 254.
 Roy, Manabendra Nath, 298, 299.
 Roy, Rammohun, 250.
 Ruskin, John, 193.
 Russell, Bertrand, 239.
 Ruyssen, Théodore, 214 n, 226 e n, 227.
 Sacco, Nicola, 289.
 Sachs, I., 381 n.
 Sagittario, E., 277 n.
 Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 166, 216.
 Saint-Exupéry, Antoine de, 400.
 Saint-John Perse, pseudonimo di Alexis Léger, 415, 416 n.

Saint-Lu, A., 10 n.
 Saint-Marceau, René de, 182.
 Saint-Pierre, C. I., abbé de, 5, 60-66, 68, 97, 105, 114, 120, 122, 173.
 Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di, 6, 51, 66, 83, 110-14, 116-20, 123-28, 131, 133, 138, 139, 149, 151, 165, 171, 201, 301.
 Sanchez Vâsquez, A., 321 n, 322 n, 374 n.
 Sand, George, pseudonimo di AmandineLucie-Aurore Dupin, 166 e n.
 Santamaria, Y., 238 n.
 Santucci, L., 293 n.
 Sanz, C., 10 n.
 Sartre, Jean-Paul, 326, 338 e n.
 Sauvy, Alfred, 332.
 Savoye, A., 246 n.
 Say, Jean-Baptiste, 83, 126, 219.
 Scelle, G., 254 n.
 Schàffle, Albert, 225, 229.
 Scheler, Max, 239.
 Schiller, Karl, 97.
 Schlanger, Judith, 125 n, 167 e n.
 Schlesinger, P., 397 n.
 Schmidt, Helmut Dan, 257 n, 295, 296 n.
 Schmitt, C., 288 n.
 Schmucler, H., 378 n.
 Schneier-Madanes, G., 208 n.
 Schramm, Wilbur, 318-20, 333 e n.
 Schwab, Klaus, 392.
 Scott, J. B., 222 n.
 Segal, George, 405 n.
 Segalen, Victor, 415, 416 n.
 Selden, John, 44, 75.
 Seneca, Lucio Anneo, 39.
 Senofane di Colofone, 14.
 Sepûlveda, Juan Ginés de, 22, 23.
 Servan-Schreiber, Jean-Jacques, 359, 371-73.
 Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, Madame de, 143.

Sfez, Lucien, 392 n.
 Shain, Russell E., 312 e n, 319 n.
 Shakespeare, William, 143, 189, 269.
 Shannon, Claude Elwood, 319 e n.
 Shaw, George Bernard, 195.
 Shearer, D., 311 n.
 Sheldon, S., 341 n.
 Shelley, Percy Bysshe, 189.
 Shils, Edward, 336, 337 e n.
 Sicard, A. C., abbé, 88, 91.
 Sidney, Algernon, 143.
 Siegelau, S., 299 n, 365 n.
 Siegfried, A., 281 n.
 Sieyès, Emmanuel-Joseph, abbé, 82, 103.
 Simmel, Georg, 239, 271 e n.
 Simonis, Ippolito, 158 n.
 Sismondi, Jean-Charles-Léonard-Simonde de, 126.
 Skinner, Burrhus F., 319, 320 e n.
 Slater, Gilbert, 245, 246 n, 247 n.
 Smith, Adam, 59 e n, 77-83, 93, 126, 128, 143, 213, 258, 387.
 Smuts, Jan Christiaan, 259.
 Soderini, Piero, 11.
 Sòderstròm, O., 17 n.
 Solano, F. de, 17 n.
 Solone, 97.
 Sombart, Werner Sorel, A., 25 n, 237 e n.
 Sorel, Georges, 267.
 Sostakovic, Dmitrij D mi tre vie, 321.
 Soto, D., 22 n.
 Souday, Paul, 209.
 Soulez, P., 239 n, 244 n.
 Spagnol, M., 184 n.
 Spencer, Herbert, 195 e n, 225, 327.
 Spender, S., 326 n.
 Spengler, Oswald, 270-72, 278, 361.
 Spinoza, Baruch, 45, 184.
 Staél, Madame de, Anne-Louise-Germaine Necker, baronessa di
 Staél-Holstein, 143
 Staél-Holstein, L., barone di, 187 n.

Stalin, pseudonimo di Iosif Visarionovic Dzugasvili, 299, 304, 310, 323, 326.

Stanley, T., 350 n.

Stefansson, V., 343 n.

Stephan, Heinrich von, 180.

Stephenson, George, 206.

Steuart, James, 93.

Stevino, Simone, nome italianizzato di Simon Stevin, 45.

Strabone, 27.

Strong, Josiah, 234, 235.

Strugackij, B., 302 n.

428

Stuart Mill, John, 159, 202.

Studený, C., 294 n.

Subirats, Eduardo, 26 e n, 31 n.

Sue, Eugène, 166.

Sukarno, Akmed, 373.

Sully, Maximilien de Béthune, duca di, 62.

Suphan, B., 108 n.

Swett, Charles, 407 n.

Swift, Jonathan, 57-59, 159.

Taborda, Saúl Alejandro, 254 e n.

Tacito, Cornelio, 45.

Tagore, pseudonimo di Rabindranath Thakur, 250.

Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice, principe di, 250.

Tarde, Gabriel, 25 e n, 47 e n, 223 e n, 229.

Tatlin, Vladimir Evgrafovié, 313.

Taylor, Frederick Winslow, 300, 303, 306, 322.

Teilhard de Chardin, Pierre, 349 e n.

Tennyson, Alfred, 184, 189.

Thackeray, William Makepeace, 189.

Thatcher, Margaret Hilda, 385.

Thevet, André, 27.

Thierry, Augustin, 112, 120.

Thompson, Edward P., 194 e n.

Thoreau, Henry David, 161 e n, 162 n, 320.

Ticker, A., 381 n.

Tocqueville, Charles-Alexis-Henri-Maurice Clérel de, 136, 137 n,

283.

- Todorov, Tzvetan, 24 n.
Toffler, Alvin, 352, 353 e n, 372 e n, 373, 401.
Tolain, Henri-Louis, 174.
Tolstoj, Lev Nikolaevic, 302 n.
Tolomeo, Claudio, 13, 27, 74, 344.
Torquemada, Tomás de, 71.
Torres Bodet, Jaime, 330 e n.
Toussaint-Louverture, pseudonimo di Pierre-Dominique
Toussaint, 143.
Trevor-Roper, H. R., 19 n.
Tristan, Flora, 164, 167 e n, 170, 416.
Trockij, Lev Davidovič, 255, 296, 297, 299. 307. 339
Truman, Harry Spencer, 309-11, 314, 315, 317.332
Tsai Yuan Pai, 273.
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 80 e n.
Turner, Theodore, detto Ted, 393 e n.
Twain, Mark, pseudonimo di Samuel Langhorne Clemens, 235.
Ulpiano, Domizio, 43.
Valenti, Jack, 398 e n.
Valéry, Paul, 271-76, 278.
Valladão, A., 404 n.
Vandermonde, Alexandre-Théophile, 899
Vanzetti, Bartolomeo,

289.

- Varela, C., 10 n.
Vasco de Quiroga, Michoacan, 18.
Vâsquez, Ferdinando, 41, 42.
Vattel, Emmerich de, 47.
Vaucanson, Jacques de, 93.
Vaux, Clotilde de, 139, 140, 147.
Venerato, M., 350 n.
Venturi, Franco, 165 n.
Verhaeren, Emile, 271 e n.
Vernadsky, Vladimir, 276.
Vernant, J.-P., 29 n.
Verne, Jules, 182, 184-86, 401.
Vernus, M., 159 n, 161 n.
Vespucci, Amerigo, n-15, 28.
Viator, Peregrinus, pseudonimo di Jean Pèlerin, 209 e n.

Vidari, G., 104 n.
 Vigny, Alfred de, 227.
 Vilar, P., 22 n.
 Villegardelle, F., 51 n.
 Villiers de l'Isle Adam, Philippe-Auguste Mathias, conte di, 159.
 Vitalis, A., 368 n.
 Vitoria, Francisco de, 21-26, 42, 222, 308.
 Vivanti, Corrado, 44 n.
 Vivekananda, Swami, 250.
 Volney, Constantin-François de Chassebœuf, detto, 91, 94 e n, 95.
 Volpi, F., 106 n.
 Voltaggio, F., 66 n.
 Voltaire, pseudonimo di François-Marie Arouet, 34 e n, 65, 71, 96, 97, 117, 139, 248, 305.
 Voronoff, D., 93 n.
 Vovelle, M., 72 n, 82 n.
 Waché, B., 238 n.
 Wachtel, Nathan, 29 e n, 32 e n, 35 n, 381 e n.
 Waldseemüller, Martin, detto Ilacomilus, Walcott, Derek, 416.
 Wallerstein, Immanuel, 406 e n.
 Wasa, vedi Gustavo I, re di Svezia.
 Washington, George, 143, 183.
 Watanuki, Joji, 361 e n, 362 e n.
 Watson, Thomas J., 263.
 Weaver, W., 319 n.
 Webb, Sidney James, 229.
 Weber, Max, 296 n, 331 n.
 429
 Weigert, H. W., 343 n.
 Welles, Orson, 195, 235, 377.
 Wellman, William Augustus, 311.
 Wells, Herbert George, 186, 187, 194-97.
 199 e n, 200 e n, 204, 232, 255 n, 305, 327
 Wheaton, Henry, 223 e n.
 Wiener, Anthony, 341 e n.
 Wiener, Norbert, 341, 342 e n.
 Williams, F., 235 n.
 Williams, Raymond, 194 e n.

Wilson, Howard, 327 e n.
Wilson, Thomas Woodrow, 7, 239, 254-57, 259-61, 288, 315.
Win, P. de, 399 n.
Wordsworth, William, 189.
Worms, René, 225.
Wright, Frank Lloyd, 205.
Zamjatin, Evgenij Ivanovii, 196, 197 n, 302 e n, 305, 322.
Zanetti, F., 400 n.
Zavala, Silvio, 18 e n.
Zdanov, Andrej Aleksandrovic, 304, 305 n, 310. 321Zinov'ev,
Grigorij Evseevii , 298, 299.
Zoscenko, Michail Michajlovié, 321.
Zweig, Stefan, 13 e n, 291 e n, 292, 293 n.